

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

CLARINDA MATSUZAKI INUMARU

TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS IDENTIDADES FEMININAS EM *NIHONJIN*
E *SONHOS BLOQUEADOS*

MARINGÁ – PR
2019

CLARINDA MATSUZAKI INUMARU

**TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS IDENTIDADES FEMININAS EM
*NIHONJIN E SONHOS BLOQUEADOS***

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Letras. Área de concentração: Estudos Literários.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Alba Krishna Topan Feldman.

MARINGÁ – PR
2019

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

Inumarú, Clarinda Matsuzaki

I61t Tradição e modernidade nas identidades femininas em
Nihonjin e Sonhos bloqueados/ Clarinda Matsuzaki
Inumarú. -- Maringá, 2019.

134 f. : il. , figs.

Orientadora: Prof.a. Dr.a. Alba Krishna Topan
Feldman.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Programa de Pós-graduação em Letras, 2019.

1. Identidade. 2. Alteridade. 3. Resistência. 4.
Oscar Fussato Nakassato. 5. Laura Honda-Hasegawa. 6.
Literatura Pós-colonial. 7. Diáspora contemporânea -
Razões. I. Feldman, Alba Krishna Topan, orient. II.
Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação
em Letras. III. Título.

CDD 22. ED.801.9539

Jane Lessa Monção CRB 1173

CLARINDA MATSUZAKI INUMARU

**TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS IDENTIDADES FEMININAS EM *NIHONJINE*
*SONHOS BLOQUEADOS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Aprovada em 15 de março de 2019.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr.ª Alba Krishna Topan Feldman
Universidade Estadual de Maringá – UEM
- Presidente -



Prof. Dr.ª Luzia Aparecida Berloff Tofalini
Universidade Estadual de Maringá – UEM



Prof. Dr.ª Cleide Antonia Rapucci
Universidade Estadual Paulista – UNESP

À todas as imigrantes que ousaram, ao lado de sua família, transpor fronteiras.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à grande família espiritual, por ter me dado força e coragem para superar os obstáculos.

Ao meu esposo Milton, e aos meus filhos, Douglas, Daniel e Rafael, também as minhas noras, Vivian, Luzia e Kamilla, e aos meus netinhos queridos, Catarina, Vinícius e Isaac, vocês são a razão do meu viver.

À professora Alba Krishna Topan Feldman, que acreditou em mim e orientou meu trabalho com dedicação, carinho e muita sabedoria.

Às professoras Cleide Antonia Rapucci e Luzia Aparecida Berloff Tofalini, pelas excelentes sugestões que enriqueceram o meu trabalho, também pelo carinho no decorrer do mesmo.

A um amigo muito especial, Luiz Henrique Santos, que tanto contribuiu para o meu aprimoramento acadêmico.

Ao professor Oscar Fussato Nakasato, pela sua disponibilidade e simpatia.

Aos amigos do grupo de estudos, Marcos, Ruan, Thamires, Luiz Alzão, Veena, Célia, Geniane, Érica e Nelci, vocês são companheiros formidáveis.

Aos professores da graduação, Marcele, Luiz Carlos, Aldineia, Jaqueline, Alice, Lúcia, Neil, Flávia, Pedro, Maria Célia e Dulce pelo carinho recebido.

Aos amigos da graduação Idélma, Natália, Lucas, Juliana, Eloísa, Henrique e Camila, pelas conversas divertidas.

À uma amiga especial da pós-graduação Rosângela Cardoso, pelo seu exemplo de vida.

Gratidão eterna a todas e todos que compartilharam comigo esse tempo enriquecedor.

*Quando o meu desejo
se torna intenso demais
visto a roupa de dormir
virado pelo avesso,
escura casca da noite.*

(Ono no Komachi)

*Deitada e sozinha
de cabelo negro solto
e emaranhado,
sinto desejo daquele
que primeiro veio me tocar.*

(Izumi Shikubu)

RESUMO

O presente trabalho analisa os processos da identificação de seis personagens femininas. Três do romance *Nihonjin* (2011), de Oscar Nakasato, a saber, Kimie, Shizue e Sumie e, também da tríade fictícia de *Sonhos bloqueados* (1991), de Laura Honda-Hasegawa, respectivamente, Kimiko, Teresa e Érica. Todas são perpassadas por culturas diversas e díspares da sua de origem, então, constantemente, precisam negociar suas posições identitárias neste caldeirão multiétnico brasileiro. Esse estudo é pertinente, pois contempla o entrelaçamento cultural dessas personagens e, principalmente, como vão se adaptando ao novo contexto social. Além disso, a análise das personagens revela a representação do nipo-brasileiro plasmada pela literatura. Para tanto, utilizamos o método de pesquisa que envolve a investigação bibliográfica, análises literárias incluindo os teóricos citados abaixo e contextualizações históricas dos sujeitos nipônicos. É axiomático que a imigração seja muito discutida na atualidade. Decorre disso o interesse pelo fenômeno da diáspora japonesa no Brasil. Essa diáspora provocou mudanças na identidade do sujeito nipônico que se deslocou do Japão ao Brasil, e fez surgir um novo tipo de identidade, a identidade nipo-brasileira. Assim, temos por objetivo, analisar os distintos e diversos processos de identificação das personagens em questão e como suas identidades são construídas ou modificadas com o passar das gerações. Também, comparar como cada romance identifica as personagens femininas. Dessa forma, acreditamos poder responder à questão: como é e em que direção caminha a mulher *nikkei* na literatura. A fim de entendermos esses complexos processos identitários, nos basearemos nas teorias de identidade, alteridade, diáspora, feminismo e estudos pós-coloniais de Stuart Hall (2003, 2006), Avtar Brah (2002), Bill Ashcroft (2001, 2007), entre outros.

Palavras-chave: Identidade; Alteridade; Resistência; Oscar Fussato Nakasato; Laura Honda-Hasegawa.

ABSTRACT

The present work analyzes the processes of identification of six female characters. Three of them are from the novel *Nihonjin* (2011), written by Oscar Nakasato, namely by, Kimie, Shizue and Sumie and, also of the fictional triad of *Sonhos Bloqueados* (1991), by Laura Honda-Hasegawa, respectively, Kimiko, Teresa and Érica. They are all pervaded by diverse and disparate cultures of their origin, so they constantly need to negotiate their identity positions in this multiethnic Brazilian cauldron. This study is pertinent because it contemplates the cultural intertwining of these characters and, especially, how they adapt to the new social context. In addition, the analysis of the characters reveals the representation of the Japanese-Brazilian plasmated by the literature. Therefore, we use a research method that involves bibliographic research, literary analyses including the theorists cited below and historical contextualization of the Japanese subjects. It is axiomatic that immigration is widely discussed today. According to this the interest of the Japanese diaspora phenomenon in Brazil is huge. This diaspora provoked changes in the identity of the Japanese subject and caused a new type of identity to emerge, the Japanese-Brazilian identity. Thus, we aim to analyze the different and diverse processes of identifying the novel's characters in question and how this occurs with the passing of generations in these subjects. Also, we compare how each novel identifies the female characters. In this way, we believe that we can answer the question: how it is, and, in what direction the nikkei woman is walking in the literature? In order to understand these complex identity processes, we will be based on theories of identification, alterity, diaspora, feminism and post-colonial studies by Stuart Hall (2003, 2006), Avtar Brah (2002), Bill Ashcroft (2001, 2007), among others.

Keywords: Identity; Alterity; Resistance; Oscar Fussato Nakasato; Laura Honda-Hasegawa.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Foto do navio Kasato Maru.....	24
Figura 2 - Oscar F. Nakasato.....	28
Figura 3 - Capa do livro Nihonjin, de Oscar Fussato Nakasato.....	30
Figura 4 - Capa do romance Sonhos Bloqueados, de Laura Honda-Hasegawa.....	34
Figura 5 - Pedro Weingärtner - Gueixa.....	82
Figura 6 - Escola japonesa na década de 1950 na cidade de Presidente Prudente - SP.	83
Figura 7 - Recorte da ilustração 6, destacando a imagem feminina analisada, a terceira mulher da esquerda para a direita, ela se posiciona com os ombros recolhidos e não encara a câmera.....	84

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. DIÁSPORA E DIÁSPORA JAPONESA	17
1.1 Conceitos de Diáspora	17
1.2 A imigração japonesa no Brasil	22
1.3 O contrato firmado entre a companhia e os cafeicultores paulistas	24
1.4 As fases da imigração	25
1.5 Autores e obras	28
1.5.1 Oscar Fussato Nakasato e <i>Nihonjin</i>	28
1.5.2 O estudo de <i>Nihonjin</i> , de Nakasato	32
1.5.3 Laura Honda-Hasegawa e <i>Sonhos bloqueados</i>	33
1.5.4 Sobre <i>Sonhos bloqueados</i> , de Hasegawa.....	36
2 ALTERIDADE E IDENTIDADE	38
2.1 A questão da alteridade	38
2.2 Alguns conceitos de identidade	42
2.2.1 Definindo identidade nacional	44
2.2.2 Formação da identidade nipônica.....	46
2.3 Ouvindo o silêncio ocidental e oriental	50
2.3.1 Identidades silenciadas nas obras em questão	51
2.3.2 O silêncio da tradição em Kimiko e Teresa.....	56
2.4 Representação das identidades femininas em <i>Nihonjin</i>: Kimie, Shizue e Sumie	59
2.4.1 A identidade de Kimie.....	59
2.4.2 A identidade de Shizue	64
2.4.3 A identidade de Sumie.....	67
2.5 Representação das identidades em <i>Sonhos bloqueados</i>: Kimiko, Teresa e Érica	69
2.5.1 A identidade de Kimiko.....	69
2.5.2 A identidade de Teresa	71
2.5.3 A identidade de Érica	75
2.6 O corpo da mulher <i>nikkei</i>	77
3 PÓS-COLONIALISMO E FEMINISMO	87

3.1	Contextualizando o Feminismo e o Pós-colonialismo.....	87
3.1.1	A posição das mulheres ocidentais.....	88
3.1.2	A gradação da posição das mulheres no Japão	91
3.2	Mulheres e Terceiro Mundo	92
3.3	Matriarcas: Shizue e Kimiko	95
3.4	Tradição e Tradução: Kimiko e Teresa.....	102
3.5	Escritor e Escritora: uma discussão	105
3.6	Conceitos de resistência.....	109
3.6.1	Resistência	109
3.7	Resistência nas personagens femininas de <i>Sonhos bloqueados</i> e <i>Nihonjin</i> .	112
3.7.1	Resistência em Sumie, de <i>Nihonjin</i> (2011).....	112
3.7.2	Resistência em Érica, de <i>Sonhos bloqueados</i>	115
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
	REFERÊNCIAS.....	121
	ANEXO A – TRABALHOS PESQUISADOS COM A CHAVE DE PESQUISA	
	“LITERATURA NIPO-BRASILEIRA”	126
	ANEXO B – TRABALHOS PESQUISADOS COM A CHAVE DE PESQUISA	
	“NIHONJIN” E “OSCAR NAKASATO”.....	130
	ANEXO C – TRABALHOS PESQUISADOS COM A CHAVE DE PESQUISA	
	“SONHOS BLOQUEADOS” “LAURA HONDA-HASSEGAWA”	133
	ANEXO D – CRONOLOGIA HISTÓRICA DO JAPÃO	134

INTRODUÇÃO

No final do século XIX, o Japão era uma nação exaurida por problemas econômicos e, conseqüentemente, sociais, causados por guerras recentes contra a China e a Rússia. O índice de desemprego era muito grande, principalmente, nas áreas rurais. Para resolver o problema de uma superpopulação, o governo nipônico vigente, conhecedor da demanda por mão-de-obra nas lavouras cafeeiras brasileiras, assinou, em 1895, um Tratado de Amizade, Comércio e Navegação. O acordo possibilitou resolver os problemas dos dois países. Da parte do Japão, a intenção era clara, resolver seus problemas internos. Em contrapartida, o Brasil resolveria a falta de mão-de-obra nas lavouras cafeeiras, com vagas de trabalho abandonadas pelos trabalhadores escravizados de descendência africana.

A instabilidade da situação econômica aliada a esperança de um futuro melhor foram os principais motivos para os meus avós tomarem a difícil decisão de vir para o Brasil. Segundo o relato da minha tia Keiko, que contava com oito anos na época, foi uma viagem muito perigosa, pois durante o percurso, uma forte tempestade quase virou a embarcação. Meus avós e seus três filhos pequenos deixaram o país com a intenção de um breve retorno, retorno este que nunca aconteceu. Então, minha avó entrou em depressão, nunca mais saiu deste estado e silenciou. Na intenção de divulgar uma história real de diáspora, contamos um pouco da história da minha família paterna, a família Matsuzaki. Como poderá ser visto na imagem fotográfica analisada no item 2.6 desse trabalho.

É axiomático que a imigração é um dos temas mais discutidos e estudados da contemporaneidade. Conhecer e reconhecer sua dinâmica, suas causas e conseqüências econômicas, políticas e culturais se fazem necessárias. Decorre disso, os discursos, constantemente, veiculados na mídia por meios dos noticiários que dizem “atualmente, existem em muitos países de atração, movimentos contrários aos imigrantes”. Assim, Stelamaris Coser (2005), argumenta que a cultura é frequentemente associada aos problemas sociais e demográficos das migrações e deslocamentos. Por conseguinte, os estudos culturais investigam estratégias para adequar-se frente aos movimentos apresentados pela interculturalidade e multipolaridade da era pós-moderna e pela necessidade de redefinir o conceito de comunidade, assim como o de nação.

O dínamo que move o processo de criação de uma identidade nacional, segundo Charles Taylor (1994), é a indispensabilidade de “reconhecimento” da nação que se forma, em relação a dois interlocutores: seus integrantes, que exteriorizam a “alma nacional” que lhes foi ensinada, e os Estados, já estabelecidos que devem respeitá-los. Os processos de

construção de identidade coletiva, nacional ou cultural, são, todavia, similares no que tange ao estabelecimento de um modelo com o mesmo fim, ou seja, o “reconhecimento”. O que os distingue, como explicita o autor, é o fato de que, quando se trata de grupos minoritários, ser reconhecido não é só uma necessidade, mas uma “exigência” junto aos interlocutores com os quais esses grupos, cada vez mais específicos e numerosos dialogam nas sociedades democráticas.

Em decorrência das mudanças ocorridas na concepção de sujeito, muitos estudos têm discutido sobre o papel da mulher na construção da identidade contemporânea. Para a nossa pesquisa, escolhemos os livros *Nihonjin* (2011) e *Sonhos bloqueados* (1991). Com eles buscamos preencher uma lacuna da área de literatura e construção de identidade, devido à pouca focalização das personagens *nikkeis* na ficção literária brasileira.

Essa pesquisa justifica-se pela escassez de trabalhos que discutem sobre identidade feminina nipo-brasileira. Quando os imigrantes japoneses chegaram no Brasil, causaram estranheza para a população hospedeira. Era a primeira vez que o Brasil recebia um número expressivo de sujeitos *nikkeis*, pessoas com hábitos e costumes muito diversos dos brasileiros. O entrelaçamento cultural entre essas pessoas era inevitável. As análises das personagens envolvidas nesse caldeirão multiétnico permitirão traçar um panorama da identificação das mulheres nipo-brasileiras.

Para nossa análise, destacamos primeiro, *Nihonjin* (2011), de Oscar Nakasato e segundo *Sonhos bloqueados* (1991), de Laura Honda-Hasegawa. Ambas as obras destacam representações identitárias femininas consideradas subordinadas às forças de uma sociedade patriarcal e hierárquica. Propomos a análise do processo de identificação de três personagens femininas do romance *Nihonjin* (2011), as quais são Kimie, a primeira esposa de Hideo, Shizue, a segunda esposa e Sumie, filha de Hideo e Shizue. Também as personagens femininas de *Sonhos bloqueados* (1991): Kimiko, a protagonista, Teresa, irmã de Kimiko e Érica, filha de Kimiko.

O romance *Nihonjin* (2011) conta-nos a história de Hideo Inabata, pelo olhar do narrador, Noboru, um de seus netos. Hideo parte do porto de Kobe com sua esposa Kimie e um amigo, Jintaro. O árduo trabalho no campo, a difícil adaptação no Brasil, a morte de Kimie, sua primeira esposa, assim como os conflitos com os filhos Haruo e Sumie, são uma prova para testar a rigidez do *nihonjin* (japonês).

Na segunda obra em análise, constatamos uma tradição cultural que consiste em uma clara separação entre os irmãos. No contexto familiar japonês, nem sempre os genitores podem proporcionar benesses para todos os filhos. Dessa forma, ocorreu uma

classificação entre os que trabalhariam, geralmente na área rural, e outros que ganhariam o privilégio de estudar. Em contrapartida, os que estudavam tinham o dever moral de ajudar a família, o que nem sempre era cumprido.

O romance *Sonhos bloqueados* (1991), escrito por Laura Honda-Hasegawa, descreve o cotidiano de uma típica família nipo-brasileira. Segundo Nakasato (2009), o estilo peculiar de Hasegawa demonstra que a escritora não percebe o universo ao seu redor como um estrangeiro, mas pela ótica de uma identidade traduzida. Portanto, a escolha da narrativa em primeira pessoa, traz um tom de relato e, desse modo a personagem-protagonista Kimiko vai revelando os seus sonhos e a sua realidade mesquinha engrandecida por uma serenidade e uma coragem moldadas por uma educação que a preparou para ser feliz servindo aos outros.

Sonhos bloqueados (1991) traz a história de Kimiko, nascida no entremeio das irmãs: Eiko, a mais velha, e Teresa, a mais nova. O irmão mais velho chama-se Kunio, além de ser o herdeiro das terras do pai, segundo a tradição. O Akira nasceu depois de Kimiko. Os dois irmãos menores são o Akira e Teresa. Sequencialmente são em cinco irmãos: Kunio, Eiko, Kimiko, Akira e Teresa. Eiko, a irmã mais velha sai de Lins para fazer um curso de corte e costura, hábito comum em famílias nipônicas daquela época. Enquanto Eiko faz o seu curso e, em decorrência da morte da mãe, Kimiko assume os afazeres domésticos. Quando o pai decide dar continuidade aos estudos de Teresa na capital, Kimiko recebe a incumbência de acompanhá-la. Durante os anos de estudos superiores de Teresa, Kimiko arranja emprego num salão de beleza como cabeleireira. As incursões no universo brasileiro não seduzem a personagem, visto que prefere morar em um bairro oriental, o da Liberdade em São Paulo.

Como dito anteriormente, nossa análise apoia-se no contexto social da imigração japonesa para o Brasil no início do século XX. As personagens do romance *Nihonjin* (2011), de Nakasato estão inseridas no período inicial da imigração, enquanto que em *Sonhos bloqueados* (1991), de Hasegawa as personagens e a narrativa estão situadas em décadas posteriores. Aproximadamente, o período vivenciado pelas personagens em *Nihonjin* seja entre as décadas de 1930 a 1950, enquanto em *Sonhos bloqueados* (1991) calculamos os anos 1960 a 1980. O nosso interesse analítico é perceber como se configura o processo de identificação nessas mulheres com o passar dos anos e constatar como os fenômenos sociais interferem nesse processo.

Temos por objetivo, analisar como ocorre a hibridização cultural através das personagens femininas nipônicas em meio de uma complexa diversidade cultural. Além disso, perceber como cada personagem reage diante das adversidades culturais e diferenciar as suas particularidades dentro das tradições familiares nipônicas. É importante ressaltar as tentativas

das personagens de saírem do silenciamento as quais foram condicionadas pela tradição cultural. Investiga-se, também, a resistência desses sujeitos nikkeis ao novo contexto social e, doravante, percebe-se a resistência em pertencer a uma cultura ancestral.

Para fim de análise das identidades das personagens femininas em *Nihonjin* (2011), partimos de uma premissa, entendendo que a representação identitária das personagens femininas é determinada enquanto personagens subordinadas, no caso das personagens Kimie, Shizue e Kimiko. Notamos, no entanto, a resistência à dominação masculina de Kimie, a qual a levará para um caminho sem volta, embora o foco da nossa análise recaia sobre a personagem Sumie. Do romance *Sonhos bloqueados* (1991), podemos destacar a resistência de Érica em seguir os preceitos da tradição japonesa.

Dessa maneira, a análise consiste no estudo dos processos de identificação das personagens, Kimie, Shizue e Sumie, assim como observar as identidades em suas práticas sociais. Em *Sonhos bloqueados* (1991), observamos como as personagens Kimiko, Teresa e Érica reagem inseridas no modelo hierárquico familiar e, no caso de Érica, por ser de uma nova geração, de que forma reage frente a novos desafios de uma identidade traduzida. Para investigarmos a construção das identidades dessas personagens nipônicas, utilizaremos os estudos de Stuart Hall (2003, 2006), Bill Ashcroft (2001, 2007), Thomas Bonnici (2012) e Tomaz Tadeu da Silva (2008), além de outros teóricos particulares para cada capítulo.

O primeiro capítulo traça um panorama histórico sobre o contexto da imigração, principalmente tomando o cuidado de inserir o tema da diáspora, pois este se relaciona com o fenômeno social em questão. Para o momento inicial, focamos nos conceitos de diáspora e, depois, especificamente focalizamos a diáspora japonesa. Nesse capítulo, contamos com os estudos de diáspora de Thomas Bonnici (2012), Michele Reis (2004) e Avtar Brah (2002). Consideramos contextualizar os autores: Nakasato e Hasegawa e, ao final, abordamos o estado da questão com relação ao conhecimento científico a respeito dos livros pesquisados, salientando os principais trabalhos sobre a narrativa.

No segundo capítulo, concentramos sobre a questão da identidade nacional e identidade nipônica. Para este estudo, contamos com o aporte teórico de Benedict Anderson (2008) com suas considerações de nação e comunidade imaginada. Para os estudos sobre identidades, fundamentamos os argumentos baseados nas teorias de Zygmunt Bauman (2003), Stuart Hall (2006) e Kathryn Woodward (2008). Em seguida, contribuíram para os estudos dos silêncios orientais e ocidentais, autores como George Steiner (1988) e Eni Orlandi (2007). Sobre a questão da alteridade, utilizamos os apontamentos de Tomaz Tadeu da Silva (2008) e Bill Ashcroft (2001, 2007). Fechamos o capítulo com a questão do estudo do corpo da mulher

nikkei em que trabalhamos com Hommi Bhabha (1991), Bill Ashcroft (2007) e Márcia Takeuchi (2009).

No terceiro capítulo, apresentamos a situação da mulher na sociedade, desde a antiguidade até o período pós-colonial, e, utilizamos para este fim, os apontamentos de Thomas Bonnici (2007, 2012) e Edwin Reischauer (1977). Na sequência, destacamos a questão do feminismo, utilizamos os conceitos de Bill Ashcroft (1998, 2007), Aijaz Ahmad (2002) e Gayatri Spivak (1988). Após, exploramos a análise entre as matriarcas de *Nihonjin* (2011) e *Sonhos bloqueados* (1991), as quais são Shizue e Kimiko. Esclarecemos que o binômio matriarcado e maternidade são empregados nesta dissertação, de acordo com a concepção de Heide Göttner-Abendroth, cuja definição explicamos no capítulo em questão. Além disso, destacamos um breve estudo entre Tradição e Tradução que ocorre entre as personagens Kimiko e Teresa, de *Sonhos bloqueados* (1991). Tradução, segundo Stuart Hall (2006), é um conceito que explica às formações identitárias de pessoas transportadas entre fronteiras. Também, salientamos a mulher como escritora e narradora, embasamos nosso estudo nas considerações de Regina Dalcastagné (2002) e Lúcia Zolin (2009). Para fechar o capítulo, abordamos os conceitos de resistência, considerando as teorias de Ashcroft (2007) entre outros estudiosos do tema e análise de resistência em Sumie, de *Nihonjin* (2011) e Érica de *Sonhos bloqueados* (1991).

Por último, esperamos que o nosso estudo possa fornecer material de pesquisa para futuros trabalhos que envolvam a questão da identidade feminina nipo-brasileira, assunto pouco explorado na literatura brasileira. Assim, se faz necessário aprofundar conhecimentos na área de literatura que envolva questões de cerceamento da voz feminina/escrita feminina. Deseja-se com esse trabalho, incentivar o surgimento de uma nova geração de escritores (as) que dê voz para essas mulheres marginalizadas.

1 DIÁSPORA E DIÁSPORA JAPONESA

*Atravessamos o mar egeu
o barco cheio de fariseus
como os cubanos, sírios, ciganos
como romanos sem coliseu
atravessamos pro outro lado
no rio vermelho do mar sagrado
os Center Shoppings superlotados
de retirantes refugiados.*

(Tribalistas)

1.1 Conceitos de Diáspora

A migração é um tema recorrente na narrativa dos povos, desde os mais antigos até os atuais. A migração forçada ficou conhecida como diáspora. Optando pela interpretação do termo segundo Bonnici (2012), consideramos “a diáspora (gr. *diá*, para todo lugar; *speírein*, esparramar), um fenômeno que afligiu e ainda aflige a humanidade” (BONNICI, 2012, p. 58-59). Esse fenômeno aflitivo pode ter origem política ou religiosa. Esse conceito formou-se graças à dispersão dos judeus, principalmente depois do exílio babilônico.

Sob um olhar diferenciado, Michele Reis (2004)¹ classifica o processo diaspórico em todo o mundo como “o período clássico, o período moderno e o período contemporâneo ou tardio (REIS, 2004, p. 41)”². Segundo a autora, o período clássico compreende a antiga diáspora e a Grécia antiga; o período moderno está intimamente ligado ao episódio histórico da escravidão e da colonização, subdividindo-se em três fases: (1) a expansão do capital do mercado europeu (1500-1814), (2) a Revolução Industrial (1815-1914) e (3) o intervalo (1914-1945); e o último período, denominado contemporâneo ou tardio-moderno, vai de 1945 até os dias atuais, ou seja, depois da II Guerra Mundial. A autora argumenta que “os períodos moderno e tardio-moderno são, sem dúvida, os mais fundamentais para uma compreensão da diáspora em um contexto moderno e globalizado” (REIS, 2004, p. 41).

¹ As citações de Michele Reis (2004) foram traduzidas pela autora desta dissertação, pois não há, até o momento da publicação deste trabalho, uma versão em língua portuguesa da referida obra.

² *The historicizing of diasporization for the purpose of this paper is achieved by an empirical discussion of the three major historical waves that influenced the diasporic process throughout the world: the Classical Period, the Modern Period, and the Contemporary or Late-modern Period.* (REIS, 2004, p. 41).

Reis (2004) ainda cita que “numerosas análises (Clifford, 1994: 304; Chaliand e Rageau, 1995; Cohen, 1997: 22-27; Van Hear, 1998: 5; Gillespie et al., 1999) da diáspora fazem referência ao extenso trabalho de Safran (1991) sobre as características comuns de uma diáspora” (REIS, 2004, p. 43)³. Essas análises se tornaram conceitos fundamentais para verificar se um povo étnico está numa situação diaspórica. Reis enfatiza que inúmeros trabalhos fazem referência aos estudos de Safran (1991). Nesse entendimento, Safran (apud REIS, 2004, p. 43) apresenta as características básicas de uma diáspora:

1. A dispersão de um “centro” original para duas ou mais regiões;
2. A retenção de uma memória coletiva, visão ou mito sobre sua terra de origem, incluindo sua localização, história e realizações;
3. A crença de que não são – e talvez nunca possam ser – totalmente aceitos em suas sociedades de acolhimento e, portanto, permanecem parcialmente separados;
4. A idealização de um suposto lar ancestral e o pensamento de retornar quando sejam mais favoráveis;
5. A crença de que todos os membros devam se comprometer com a manutenção ou restauração da pátria original e para sua segurança e prosperidade; e
6. Uma forte consciência de grupo étnico sustentada por um longo tempo e baseada em um senso de distinção, uma história comum, e a crença em uma fé comum.

De acordo com Reis (2004), pouco são os casos na diáspora moderna que englobam todas as características de Safran, porém podemos afirmar que a imigração japonesa é uma exceção, pois, considerando a história dessa imigração, percebemos que desde o século XIX os japoneses saíram de várias regiões do Japão com destino aos EUA. No início do século XX um contingente maior aventurou-se para o Peru e o Brasil.

Na memória coletiva do povo japonês, a crença de que descendiam da deusa *Amaterasu* transformou o imperador do Japão em uma figura divina. Logo, quando eram imigrantes em um país e continente estranho a pedido/ordem do imperador, sentiam-se na obrigação de seguir a ‘ordem divina’. Porém, ao chegarem em solo brasileiro, acreditavam que dificilmente seriam aceitos pela sociedade anfitriã, permanecendo em comunidades mais isoladas e, assim, “parcialmente separados”. O fator que estimulava essa comunidade diaspórica, conforme demonstram dados históricos, era o retorno ao lar ancestral, além de terem o dever de levarem recursos financeiros para ajudar o país de origem.

Então, pode-se afirmar que a consciência de grupo étnico foi estabelecida pela forma da diáspora japonesa coletiva. Para minimizar o trauma da separação dos entes queridos, as

³ Numerous analyses (Clifford, 1994: 304; Chaliand and Rageau, 1995; Cohen, 1997: 22-27; Van Hear, 1998: 5; Gillespie et al., 1999) of diaspora make reference to Safran’s (1991) extensive work on the common features of a diaspora. (REIS, 2004, p. 43)

peessoas fizeram essa viagem acompanhados, fato que fazia com que pudessem relembrar o lar ancestral e, assim, as deixariam relacionadas com suas identidades étnicas.

Reis (2004) observa que

As diásporas contemporâneas são complexas e o motivo para a sua formação é múltiplo. Este período é caracterizado pelo deslocamento e fragmentação. Enquanto as diásporas clássicas são, em grande medida, diretamente associadas ao exílio, como é o caso dos judeus, dos palestinos, dos africanos e dos armênios, a dispersão para territórios estrangeiros não precisa implicar um rompimento decisivo com a pátria ou o desarraigamento do grupo diaspórico considerado permanente em relação à diáspora contemporânea. (REIS, 2004, p. 47).

Embora a autora argumente que a dispersão dos grupos diaspóricos contemporâneos não precisa implicar em um rompimento decisivo com a pátria, no caso da diáspora japonesa a distância que separa o país de origem (Japão) e o país receptor (Brasil) é enorme. *A priori* isro, com certeza, despertou nos indivíduos diaspóricos uma sensação de separação definitiva, apesar de cultivarem uma esperança de uma volta à terra natal. Os grupos diaspóricos japoneses não descansavam nem aos domingos, cada hora trabalhada significava estarem mais próximos do sonho de voltar ao país natal. Nesse sentido, é possível perceber o esforço dos sujeitos nipônicos através do personagem Hideo, da obra *Nihonjin* (2011), já que o trabalho incansável era a única opção de retorno à pátria. Assim, segundo o narrador da obra,

Aos domingos, Hideo e os outros japoneses estavam ocupados com a horta, com os remendos das roupas, recebiam visitas no quarto, onde, descalços, acomodavam-se na cama para lembrar o Japão, para confessar as frustrações e redefinir projetos; e os italianos levavam bancos e tocos à sombra das mangueiras, ficavam sentados, conversando, gozando o dia de folga. (NAKASATO, 2011, p. 23).

Nota-se que a diferença cultural foi um grande fator para a construção identitária da sociedade nipônica, visto que, diferente da outra nação imigrante, sua cultura se constrói com trabalho ininterrupto. Portanto, acreditavam que trabalhando sem descanso semanal faria com que o retorno fosse abreviado. Nesse contexto, é interessante indicar que os japoneses usam uma expressão que traduz esse esforço e dedicação, *gambatte kudasai*, que significa “dê o seu melhor”. Em contrapartida, os imigrantes que conseguiram retornar disseram não reconhecerem mais o Japão de suas lembranças, característica que, de acordo com Hall (2003),

[...] é a sensação familiar e profundamente moderna de deslocamento, a qual – parece cada vez mais – não precisamos mais viajar muito longe para experimentar. Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos – após a Expulsão do Paraíso, digamos – o que o filósofo Heidegger chamou de *unheimlichkeit* – literalmente, ‘não estamos em casa’. (HALL, 2003, p. 27).

Em *Nihonjin* (2011), os imigrantes nipônicos não conseguem mais sentir essa sensação de retorno quando a narrativa está para ser encerrada. Conforme o tempo passa, o Japão de suas lembranças fica no passado, pois, obviamente, houve um desenvolvimento econômico e social durante esses anos. Nesse romance, o neto, que também é narrador, pergunta ao avô, protagonista da narrativa, se ele quer alguma coisa do Japão.

– O que eu posso querer do Nihon?

– É furusato⁴ de ojiichan.

Ele levantou os olhos.

– Furusato... O meu furusato não existe mais.

Ficou alguns instantes em silêncio, talvez buscando no passado o furusato que julgava perdido para sempre. (NAKASATO, 2011, p. 169).

Para Brah (2002, p. 181), a palavra diáspora “expressa uma noção de centro, um lócus, uma ‘casa’ da qual ocorre a dispersão”, evoca também uma noção de viagem, fronteira, deslocamento, entre outros:

No centro da noção de diáspora está a imagem de uma viagem. Embora, nem todas as viagens possam ser consideradas diásporas. As diásporas são claramente distintas de viagens ocasionais. Nem se referem a estadias curtas. Paradoxalmente, as viagens diaspóricas procuram essencialmente sossegar, criar raízes “em outro lugar”. Tais viagens devem ter em conta a história se o conceito de diáspora vai servir como dispositivo heurístico útil. (BRAH, 2002, p. 182).

Por trás de toda diáspora encontram-se pessoas deslocando-se de um ponto fixo para ocupar um *espaço de fronteira*⁵. Em seu estudo, Brah (2002) investiga pontos expressivos da “Teoria das fronteiras”, pois os conceitos de diáspora e fronteira concernem ao assunto da localização. Para a estudiosa, “Fronteiras são linhas arbitrárias de divisão que são sociais, culturais e psicológicas; territórios que patrulham contra aqueles que são construídos como estranhos, estrangeiros, os Outros” (BRAH, 2002, p. 198). Esses limites impostos nesse jogo social traduzem em atos de interdição ao deslocamento de pessoas. Atualmente, assistimos estarecidos ao drama da população civil da Síria, que foi expulsa de seu país e não aceita em outros.

Brah (2002, p. 208) propõe que “o espaço da diáspora é o da interseccionalidade da diáspora, fronteira e des/localização como ponto de confluência de processo econômico, político, cultural e psicológico”. No espaço interseccional da diáspora, ainda segundo a

4 *Furusato* é uma palavra sagrada para os japoneses. Significa terra natal, pátria, local sagrado, porque é lá que estão os antepassados, as suas raízes.

5 Linhas arbitrárias de divisão que são sociais, culturais e psíquicas; territórios que patrulham contra aqueles que são construídos como estranhos. (BRAH, 2002, p.198).

autora, são negociadas inúmeras posições de sujeito; onde se encontram justapostos *o aceito*, compreendido como aquele autorizado a ocupar o espaço, *e o transgressor*, ou seja, o que não é autorizado, aquele que chega para ocupar um espaço inadequado. O que sobressai nesse laboratório experimental são vários e variados processos de cruzamentos culturais que resultam em identidades interculturais processadas. O olhar de Brah detém-se sob as formas de poder e sugere novas formas de pensar sobre o relacionamento e influência dessa força nas mais diversas relações sociais, dentre elas, a diáspora.

A diáspora, entre outros temas, faz parte do foco dos Estudos Pós-Coloniais contemporâneos. Na imigração japonesa para o Brasil, esse movimento populacional fora induzido pela necessidade econômica, fator determinante para explicar a separação de seu lar ancestral. Segundo Ashcroft et al (2007), a diáspora estabelece um deslocamento voluntário ou forçado de indivíduos de sua terra natal para novos ambientes. Segundo os autores, “o colonialismo em si foi um movimento radicalmente diaspórico, envolvendo a dispersão e colonização permanentes de milhões de europeus em todo o mundo (ASHCROFT, GRIFFITHS, TIFFIN, 2007, p. 61)⁶”. As consequências dessas migrações prosseguem em uma escala global até os dias atuais, pois é impossível retroceder aos efeitos da globalização. Os estudos pós-coloniais enfatizam que a diáspora na modernidade tardia é algo variado e universal, uma vez que envolve a remoção e a sensação do desterro.

Atualmente, de acordo com Bonnici (2012), a diáspora se divide em diáspora pré-transnacional e diáspora transnacional. Ocorre a diáspora pré-transnacional quando um “deslocamento de várias populações, como a migração forçada de onze milhões de africanos para terras americanas entre os séculos 16 e 19” (BONNICI, 2012, p. 59). A diáspora transnacional ocorreu após a II Guerra Mundial, quando uma grande quantidade de pessoas se desloca para procurar novas oportunidades de vida. Na contramão do fenômeno diaspórico mundial, no caso específico da migração japonesa para o Brasil, esse fenômeno se deu antes da II Guerra Mundial e, conseqüentemente, devido ao posicionamento do Japão nessa guerra, interrompeu-se, temporariamente, este fluxo migratório.

Os primeiros imigrantes europeus vieram para o Brasil sob o regime de trabalho conhecido por *indentured work* (trabalho contratado). Era quase um novo tipo de escravidão. Porém, a imigração japonesa difere das primeiras imigrações europeias, pois foi uma imigração tutelada. A imigração tutelada é, nas palavras de Sakurai (1998);

6 Colonialism itself was a radically diasporic movement, involving the temporary or permanent dispersion and settlement of millions of Europeans over the entire world. (ASHCROFT, GRIFFITHS, TIFFIN, 2007, p. 61).

Tutelada, porque é amparada desde o início, por meio de orientações, ajuda e gerência dos representantes do governo japonês. A imigração japonesa se diferencia das outras que escolhem o Brasil, por se estruturar sobre uma cadeia de relações montada a partir do topo da estrutura estatal japonesa até chegar aos imigrantes no Brasil. O governo japonês, através de seus diferentes ramos e agentes, participa explicitamente do processo de fixação desses imigrantes, para que ele ocorresse com sucesso. (SAKURAI, 1998, p. 3).

Mesmo com essa tutela os imigrantes passaram pelos mesmos dissabores dos primeiros imigrantes desprotegidos como os italianos, devido ao contexto pós-escravidão instaurado no Brasil.

A abolição da escravatura provocou uma grave crise na agricultura do Brasil. A política brasileira preocupada com a eminente crise devido à escassez de mão de obra nas lavouras cafeeiras, disseminou uma falsa imagem, na qual vendeu ao mundo a ideia de o Brasil ser um paraíso na terra. O Brasil surgia como o ‘eldorado’ na América, e, conseqüentemente atraiu trabalhadores desempregados, em países como Itália, Portugal e Alemanha, por exemplo. Essa publicidade enganosa chegou até o Japão, já que boas oportunidades de trabalho causariam interesses nas populações excedentes, que viviam na zona rural japonesa. Esse fato possibilitou o início da imigração japonesa para o Brasil.

1.2 A imigração japonesa no Brasil

Em 18 de junho de 1908 iniciou-se a imigração japonesa no Brasil. Portanto, há mais de um século, iniciou-se a construção do sujeito diaspórico nipo-brasileiro, intimado a negociar com outras culturas já instaladas nesse novo ambiente. Para os brasileiros, o modo de ser do povo japonês era uma incógnita, pois os brasileiros não estavam acostumados com o fenótipo oriental. Algumas referências históricas e outras divulgadas por outros povos cujo conhecimento sobre a identidade cultural do Japão era mínimo, habitavam o imaginário do governo brasileiro.

Muitas dúvidas pairavam sobre incorporar na paisagem nacional um grupo de imigrantes tão peculiar, principalmente quanto ao seu aspecto físico. A grande preocupação de alguns homens da política, seria a respeito da diversidade racial. De fato,

Não foram poucos os representantes do governo brasileiro francamente contrários à entrada de japoneses. Oliveira Lima, que fora ministro plenipotenciário no Japão de 1901 a 1903, objetaria a imigração [...]. A inassimilação dos japoneses e sua aspiração imperialista eram tidas então como argumentos contra a chamada de braços nipônicos. Em contrapartida, entre os empresários japoneses havia o temor de um alto investimento em terras cujas impressões não tinham sido tão favoráveis nas primeiras visitas. (KODAMA, SAKURAI, 2008, p. 18).

Nesse contexto, segundo as autoras, iniciou-se uma *Campanha Anti-Nipônica*, liderada pelo médico Miguel Couto, apoiado por cientistas como Artur Neiva e Edgar Roquette-Pinto. Na conjuntura xenófoba assegurada pelo Estado Novo, passou a vigorar a emenda que limitava “a 2% a entrada de cada corrente imigratória estrangeira e vedava a concentração de imigrantes em qualquer território da União” (KODAMA, SAKURAI, 2008, p. 23). Por outro lado, Bruno Lobo, diretor do Museu Nacional, argumentava em favor da imigração e da integração dos japoneses. Utilizou como argumento que já despontavam reciprocidades culturais, pois os nipo-brasileiros adotavam a Língua Portuguesa, assumindo, assim, uma postura cultural hibridizada.

O fator histórico que erigiu as comunidades diaspóricas no Brasil foi o imperialismo europeu. Desde os tempos antigos, há registros sobre civilizações sendo submetidas por outras civilizações, como no caso da colonização das Américas surgidas a partir das grandes navegações. Tal movimento foi conhecido por promover, dentre outros fatores, a expansão do nacionalismo Europeu, e conseqüentemente, de sua cultura e conquista.

No século XIX, os países europeus eram os principais representantes do imperialismo moderno. O setor industrial tinha por objetivo a busca de novos mercados consumidores, mão de obra barata e matérias primas para o desenvolver suas indústrias. Todavia, a mesma indústria que trouxe a riqueza, também trouxe a miséria. As máquinas industriais causaram um número cada vez maior de desempregados, acarretando desequilíbrio social. Esses fatores, aliados a outros, foram determinantes para iniciar a imigração europeia do século XIX. Assim, milhares de europeus vindos da Alemanha, Itália e Espanha vieram para o Brasil.

A Revolução Industrial inglesa irradiou-se no Japão. Até a primeira metade do século XIX, o Japão vivia recluso, com uma sociedade administrada por uma aristocracia feudal. Em 1854, Os Estados Unidos, aliado à Inglaterra, forçaram a abertura dos portos japoneses aos estrangeiros. Por conseguinte, a economia japonesa passaria por uma forte crise, não conseguindo desenvolver novos postos de trabalho. No Brasil, o contexto econômico era outro, o país apresentava falta de mão-de-obra nas lavouras cafeeiras. Dessa forma, em 1906, o Sr. Ryu Mizuno, representante da (Companhia Imperial de Emigração), veio ao Brasil firmar um acordo que traria os primeiros imigrantes japoneses. Entretanto, antes de virem ao Brasil, os japoneses imigravam para os Estados Unidos, mas em 1907, as portas de entrada para os EUA foram fechadas, obrigando-os a procurarem por novas alternativas. Tal acordo, anteriormente citado, culminou com a imigração japonesa para o Brasil. Dessa maneira, por

meio de um acordo entre Brasil e Japão, em 18 de junho de 1908, chega ao Brasil o navio *Kasato Maru*⁷, com 781 imigrantes japoneses a bordo.

Figura 1 - Foto do navio Kasato Maru



Fonte: <http://www.imigracaojaponesa.com.br/?page_id=24>.

1.3 O contrato firmado entre a companhia e os cafeicultores paulistas

O contrato firmado pelos primeiros imigrantes com os cafeicultores paulistas previa, para cada família, o número mínimo de três trabalhadores, por um período mínimo de dois anos. Contudo, os primeiros imigrantes compreenderam que o plano de um breve retorno seria impossível. Dificuldades impostas pelos novos patrões e as péssimas condições de trabalho resultaram em evasões nas fazendas.

De acordo com Kaori Kodama e Célia Sakurai,

A dispersão ocorreu em várias direções. Dos 781 trabalhadores que chegaram no Kasato Maru direcionados para o trabalho em cafezais, somente 191 permaneceram nas fazendas ao fim de dois anos. [...]. Aos poucos, no entanto, o quadro negativo das primeiras experiências foi sendo modificado, e os japoneses, num espaço de tempo relativamente curto, foram se tornando pequenos proprietários. (KODAMA; SAKURAI, 2008, p. 19).

7 Em 1900, o navio Kasato Maru foi encomendado pelos russos, com tecnologia britânica fora, inicialmente batizado Kazan. Durante a Guerra Russo-Japonesa (1904-1905) foi afundado e posteriormente recuperado pela marinha japonesa e rebatizado Kasato Maru. No ano de 1945, foi novamente afundado em águas russas. O Kasato Maru se tornou símbolo da imigração japonesa, pois trouxe os primeiros imigrantes japoneses para o Brasil em 18 de junho de 1908.

Então, segundo as autoras, os primeiros imigrantes japoneses vieram por meio de um contrato firmado “entre as companhias de imigração japonesa e os cafeicultores paulistas” (KODAMA; SAKURAI, 2008, p. 19). Devido à viagem, os imigrantes já chegavam devendo o custo da passagem proporcionada pelos patrões cafeicultores. A imigração japonesa para o Brasil mesmo amparada pelo governo japonês não evitou momentos ruins para essa população diaspórica.

Em Nihonjin, percebe-se esse posicionamento, pois certo dia chegou aos ouvidos de Hideo que nos armazéns de outras fazendas próximas, os preços dos produtos eram inferiores aos praticados na Fazenda Ouro Verde. Assim Hideo questiona o administrador da fazenda sobre os preços abusivos praticados ali. O administrador reagiu mal ante a inquirição do imigrante japonês. Por outro lado,

Hideo não se conformou. Em casa disse ao sogro que não poderiam mais se sujeitar a levar vida de escravos, que se seguissem daquele jeito acabariam na mesma situação de Nodasan, que, não conseguindo pagar as dívidas do armazém, fugira com a esposa e os filhos de madrugada. (NAKASATO, 2011, p. 52-53).

O personagem acuado pelo sistema de trabalho quase escravo no Brasil, não teve outra saída, e em determinado momento da narrativa, abandona a Fazenda Ouro Verde em busca de melhores condições de vida para a sua família.

1.4 As fases da imigração

A imigração japonesa, segundo Kodama e Sakurai (2008), teve várias fases. Na primeira fase da imigração, as primeiras células coloniais se propagaram a partir da Estrada de Ferro Mogiana em São Paulo. Nas primeiras regiões desbravadas, muitos trabalhadores morreram vitimados pela febre amarela. Além disso, os colonos tiveram que enfrentar muitas pragas na lavoura. Para superarem os mais variados obstáculos se uniram em associações, visando também manter uma memória coletiva. O resultado dessas associações foram “jornais em Língua Japonesa, escolas primárias e cooperativas agrícolas” (KODAMA, SAKURAI, 2008, p. 20). Dessa forma, houve uma maior proximidade entre as comunidades *nikkeis*⁸ no Brasil. Com o decorrer do tempo, passaram a diversificar a produção, anteriormente só na produção de café, posteriormente para arroz, milho, chá, bicho-da-seda, também no entorno das cidades, uma produção significativa de hortaliças.

⁸ *Nikkei* é a denominação genérica dada aos descendentes dos imigrantes japoneses.

Na segunda fase da imigração, em 1920, os imigrantes se isolavam cada vez mais em comunidades. Do lado japonês, a união dos imigrantes japoneses, em associações, em escolas primárias e cooperativas agrícolas, posteriormente em jornais como *Nippak Shinbum* (1917) entre outros, foram o modo que eles encontraram para aproximar as várias comunidades *nikkeis* espalhadas pelo Brasil. Como citado anteriormente, dessa forma, poderiam enfrentar muitas situações adversas e prejudiciais à comunidade. Mas, do lado brasileiro, esse agrupamento foi visto como ameaça. Assim, em pleno auge do discurso nacionalista, os imigrantes foram acusados de não assimilar a cultura brasileira.

Na análise de Stuart Hall (2003), a expressão comunidade de minorias étnicas,

reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos”, embora o autor cite que esse conceito pode ser enganoso, é ratificado porque se trata de um grupo homogêneo que possui, nas palavras do autor, “fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior”. (HALL, 2003, p. 62).

A intenção destas comunidades culturais era manter viva os costumes e preservar as práticas sociais. Tomoo Handa (apud NAKASATO 2010, p. 29) observa, “(...) não terá imigrante que tivesse abandonado os seus costumes mais que o japonês (...). Desde o dia de havido sua chegada, teve que morar numa casa sem tatame, tirar o quimono, jogar fora a tigela e o *hashi*, beber café em vez de chá”.

É nessa segunda fase que os japoneses passaram a ocupar regiões distintas do Brasil. Dessa forma, chegavam aos Estados do Paraná, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Mato Grosso do Sul. Após 1928, alcançaram outras regiões como Pará e Amazonas. A partir de 1930, a discussão racial ressurge em debates na sociedade brasileira. O envolvimento do Japão na Segunda Guerra Mundial e a sua posição ao lado da Alemanha e da Itália levou o Brasil a impedir a entrada de novos imigrantes japoneses. Contudo, a nova geração de nipo-brasileiros já apresentava uma assimilação cultural híbrida, frequentava escolas da comunidade brasileira e, assim, adotaram a Língua Portuguesa como língua materna.

Apesar da distância, os efeitos da Segunda Guerra Mundial atingiram os imigrantes japoneses. O momento era desfavorável aos imigrantes, eles foram considerados inimigos, uma vez que estavam em lados opostos na referida guerra. Esse fato dificultou as relações entre o governo brasileiro e os imigrantes. O saldo dessa contenda resultou em fechamento de escolas primárias japonesas, associações, jornais. Além disso, entre outras coisas, proibiram os imigrantes de conversarem em japonês. Muitos imigrantes não queriam aceitar a notícia da derrota japonesa.

Certos imigrantes traumatizados pelas represálias e humilhações presumiam que o Japão era invencível, pois acreditavam na figura divina do imperador. Dessa forma, condenavam à morte os que acreditavam na derrota do seu país de origem, aos quais acusavam de trair a pátria. Assim surgiu uma organização de nacionalistas japoneses que ficou conhecida por *Shindo Renmei*⁹ (Liga do caminho dos súditos). Os imigrantes dividiam-se entre os que acreditavam na vitória do Japão, os (*Kachigumi*) ou “vitoristas” e os (*makegumi*) ou “derrotistas”, chamados de “corações sujos” pelos integrantes da organização. No período de 1946 e 1947, a organização *Shindo Renmei* matou 23 pessoas e feriu outras 147 pessoas da comunidade japonesa.

No Brasil, na década de 1950, Juscelino Kubitschek assume o Estado brasileiro com o objetivo de crescer “50 anos em 5”, lema de sua campanha à presidência. O País caminhava na direção de um rápido desenvolvimento industrial e agrícola. Nessa nova etapa imigratória, outras regiões foram contempladas. Dessa vez, os imigrantes partiram para a região Centro-Oeste. Muitos seguiram para Mato Grosso, Amazonas e Pará, a fim de explorarem, principalmente o plantio de frutas tropicais – maracujá e o açaí. Após a década de 50, percebeu-se uma mudança no perfil desses novos imigrantes. Eles tinham formação especializada, eram, sobretudo, engenheiros e técnicos ocupando postos na metalurgia. Concomitantemente uma nova geração de descendentes nipônicos abria caminho para outras atividades da sociedade brasileira. Oficialmente a imigração japonesa foi reiniciada em 1963.

O pós-guerra no Japão foi um período de grandes dificuldades, pois apresentava uma economia desajustada e alto índice de desemprego. Após 400 anos de vitórias, de acordo com Luiz Palmary (1959), o Japão sucumbiu frente ao poderio bélico dos Estados Unidos e, principalmente às bombas nucleares. Os vencedores da guerra encontraram um país devastado, um terço de sua população dormia ao relento e muitas pessoas acometidas por doenças como tuberculose e Beribéri. A indústria japonesa foi esfacelada e o general americano Douglas MacArthur foi o responsável por administrar o país derrotado. Preservaram a figura do Imperador por comodidade política e implantaram várias reformas em setores da educação e da economia, por exemplo. Depois de intensos trabalhos de recuperação, o país inicia um processo de expansão econômica.

A indústria se agiganta. O Japão torna-se o 6º produtor de aço do mundo A indústria química triplica em 2 anos [...]. Obtêm investimentos estrangeiros de 76 bilhões de yens aproximadamente. [...]. A indústria pesada se acelera; locomotivas, guindastes, pontes, refinarias, grandes fornos. [...]. O Japão cria uma formidável indústria de produtos elétricos. (PALMARY, 1959, p. 90-91).

9 *Shindo Renmei* – Organização clandestina em São Paulo, para matar os integrantes da colônia japonesa.

O governo japonês viu na emigração, uma das alternativas para dar conta dessa expansão econômica. Já no cenário brasileiro, a crise econômica levou muitos descendentes nipônicos a fazerem o caminho inverso de seus antepassados. No Japão, o aquecimento das bolsas de valores e um aumento significativo no consumo de bens foram motivos suficientes para impulsionar esse movimento diaspórico. Dessa maneira, em meados dos anos 1980, começou esse movimento que ficou conhecido como *dekassegui*.

A chegada dos descendentes de imigrantes japoneses, também supriria a demanda por mão-de-obra de serviços considerados “menores” pelos japoneses. A conjuntura do Japão mudou, a existência de um decréscimo populacional foi determinante para impulsionar o movimento diaspórico. Para o Japão, esse fenômeno social possibilitou uma reciprocidade cultural. Os japoneses perceberam o forte elo cultural entre o Brasil e o Japão, levando-os a conhecer o Brasil sob a ótica dos nipo-brasileiros.

1.5 Autores e obras

1.5.1 Oscar Fussato Nakasato e Nihonjin

Figura 2 - Oscar F. Nakasato



Fonte: <<http://www.decaranasletras.com/2017/11/novo-livro-de-oscar-nakasato-saira-pela.html>>.

Oscar Nakasato é brasileiro, nascido em Maringá no Estado do Paraná, neto de imigrantes japoneses e graduado em Letras pela Universidade Estadual de Maringá. É mestre em Teoria da Literatura e Literatura Comparada e doutor em Literatura Brasileira pela Universidade Estadual Paulista. Em 1999, com os contos “Alô” e “Olhos de Peri”, o autor foi premiado no Festival Universitário de Literatura, promovido pela Xerox do Brasil e pela Editora Cone Sul, que os divulgou com outros três em um volume intitulado Contos.

Em 2003, foi vencedor do Concurso Literário da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná, Prêmio Especial Paraná, com o conto “Menino na árvore”, também tem poemas premiados no mesmo concurso. Em 2010, publicou sua tese intitulada “*Imagens da integração e da dualidade: personagens nipo-brasileiros na ficção*” pela editora Blücher.

Conquistou reconhecimento nacional ao lançar seu romance de estreia *Nihonjin*, em (2011), que rendeu ao autor o 1º Prêmio Benvirá de Literatura e também o Prêmio Jabuti, o mais tradicional e relevante da literatura brasileira. Atualmente reside em Apucarana, e é professor na Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Foi colaborador do Caderno Ilustrada da Folha de São Paulo, com resenhas críticas sobre literatura japonesa. Em 2016, o autor foi um dos representantes do Brasil na Feira do Livro de Gotemburgo, na Suécia.

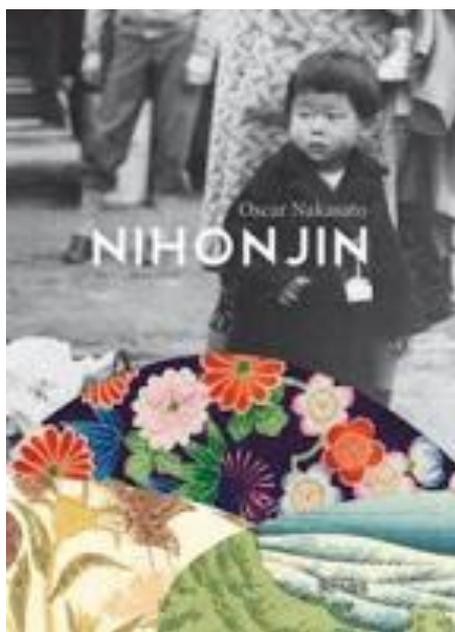
José Castello (2017), crítico, escritor e colunista, declara que,

Nakasato possui um estilo seco e evoca, de certa forma, a mística a respeito do temperamento japonês, que seria sempre criterioso (“zen”), sem se deixar abalar pelos extremos, e que se caracteriza por um comportamento comedido e protocolar. O protocolo realista domina, de ponta a ponta, *Nihonjin* (2011), como se, para o autor, as palavras fossem apenas um instrumento para a captura do real. Como se, indiferente às turbulências do modernismo, ele escrevesse ainda agarrado às calças do avô. Não se pode negar que há uma beleza nessa atitude. Em nossos tempos velozes, quando vivemos hipnotizados pelo futuro, ousar um vigoroso passo atrás não deixa de ser uma prova, senão de coragem, pelo menos de independência intelectual. A certeza de si rege o romance de Oscar Nakasato, um escritor discreto, que faz da timidez e da cautela o seu estilo. (CASTELLO, 2017, s. p.).

Essas alegações de Castello indicam que apesar de ser o primeiro romance de Nakasato, este demonstra segurança literária e não se importa em escrever agarrado às calças do avô.

Para Nakasato (2010), a literatura praticada por nipo-brasileiros pressupõe um modo de enunciação diferenciada. Essa literatura pode ser de temática nipo-brasileira como *Nihonjin* (2011), de sua autoria e *Sonhos Bloqueados* (1991), de Laura Honda-Hasegawa. Mas André Kondo, um *nikkei* cujo livro “*Contos do sol nascente* (2011)” cita no seu enredo histórias de um Japão antigo, ou seja, outra temática. Mostra, também, autores que não têm ascendência japonesa como Bernardo Carvalho e Adriana Lisboa, mas trazem a temática Brasil e o Japão.

Figura 3 - Capa do livro *Nihonjin*, de Oscar Fussato Nakasato



Fonte: <<https://www.amazon.com.br/Nihonjin-Oscar-Nakasato/dp/8502131087>>.

Nihonjin (2011) revela a origem multicultural japonesa no Brasil a partir do início do século XX. Tal narrativa é um fato pouco explorado na literatura brasileira, talvez por se tratar de um povo culturalmente bem distinto dos ocidentais e até mesmo dos países mais próximos. O cenário geográfico dos japoneses possibilitou um distanciamento de outros povos. Reischauer (1984) constata que o Japão foi, de certo modo, o país mais isolado dentre os principais países do globo.

No decorrer da maior parte de sua jornada histórica, o Japão implantou uma rígida política de isolamento. Edwin Reischauer (1984, p. 31) conclui que o “isolamento natural e artificial lhes permitiu, mais do que a maioria dos outros povos, desenvolver-se por si e à sua maneira”. Portanto, vários fatores contribuíram para torná-los culturalmente diferenciados dos chineses ou coreanos, seus vizinhos mais próximos.

A obra de Nakasato está dividida em sete capítulos. Assim, conhecemos a história de Hideo Inabata pelo olhar do narrador, um de seus netos. Apesar de Hideo ser o protagonista, cada um dos sete capítulos focalizará ora um, ora outro personagem da trama envolvido com o protagonista. O primeiro capítulo, por meio da memória de Hideo, o narrador trará à tona a viagem do avô para o Brasil, saindo do porto de Kobe, com a primeira esposa Kimie e um amigo da família, Jintaro. São narrados os difíceis primeiros anos dessa família não tradicional, pois como explicitado anteriormente, o acordo firmado entre a companhia de imigração e os cafeicultores paulistas era no mínimo de três trabalhadores para cada família

contratada, foi dessa maneira que Jintaro juntou-se a Hideo e Kimie, pois assim, poderiam cumprir as normas do acordo. Também narra a inadaptação de Kimie em terras brasileiras e, conseqüentemente, a morte dela em meio aos cafezais.

No segundo capítulo, Hideo, após o falecimento de Kimie, casa-se com Shizue. Para Hideo, ela é uma mulher forte e preparada para o trabalho braçal, a esposa ideal, pois é bem diferente de Kimie. Com sua nova família, Hideo abandona a Fazenda Ouro Verde, arrenda um sítio e nesse local nascem os cinco filhos: Hitoshi, Haruo, Sumie, Hiroshi e Emi.

No terceiro capítulo, Hideo vivencia os problemas para educar os filhos frente a novos contextos sociais e culturais. Nessa parte da narrativa surge o momento da transição lar – escola, na qual surgirá as primeiras referências aos conflitos entre os saberes da escola e os saberes da família. O pequeno Haruo fica em um conflito identitário, procurando respostas as suas extensas indagações.

No quarto capítulo, a história não segue um tempo cronológico. Shizue e Hideo estão instalados em um típico bairro japonês, o bairro da Liberdade em São Paulo e são proprietários de um pequeno comércio. A descoberta de que Hideo fazia parte de uma organização chamada *Kodosha*, também é relevante para a narrativa. Mais tarde, essa organização seria conhecida pelo nome de *Shindo Renmei* que ocasionou sua prisão.

O quinto capítulo trata da personagem Sumie, mãe do narrador, e seus conflitos familiares. Na narrativa, Sumie, já adulta, trabalha na loja de seu pai Hideo, e nesse ambiente conhece Fernando por quem se apaixona. Entretanto, ela não tem coragem de assumir esse romance e, por convenções tradicionais, aceita um marido que se encaixa nos padrões estabelecidos pela sua família. Posteriormente, percebe que não é feliz, abandona a família e foge com Fernando.

No sexto capítulo a atenção se volta para Haruo. O segundo filho de Hideo é ameaçado de morte, pois publicara no jornal um artigo sobre a derrota do Japão na guerra. A intenção de Haruo era despertar os “ingênuos”, alguns nacionalistas que acreditavam ser impossível o Japão ser derrotado. Devido às suas ações, Haruo foi considerado um *makegume*, um traidor da pátria, e por causa disso, foi condenado à morte pela *Shindo Renmei*.

No sétimo e último capítulo, a narrativa é contada sob o ponto de vista do narrador, que também é personagem. Descobre-se que ele é acadêmico, discute textos de Marx com os amigos e que, brevemente, viajará para o Japão trabalhar de operário, fazendo um movimento diaspórico contrário ao de seu avô.

1.5.2 O estudo de *Nihonjin*, de Nakasato

No decorrer da pesquisa, verificamos que existem poucos referenciais teóricos a respeito da obra *Nihonjin*, pois trata-se de uma obra atual, editada em 2011. Utilizamos para nossa busca, os portais do Banco de teses e dissertação da USP, Capes e Google acadêmico com vinte e uma pesquisas, sendo dezoito artigos científicos, duas entrevistas e um trabalho de conclusão de curso.

Os trabalhos buscados estão vinculados às questões sobre a história dos imigrantes, e trazem os temas: a) imigração; b) representação identitária; c) crítica da fama literária e/ou necessidade de literatura nipo-brasileira; d) memória dos imigrantes; e) cruzamento de cultura dos sujeitos diaspóricos; f) linguagem utilizada; e g) vínculo com outras artes tradicionais, como pinturas, filmes, haicais, etc.

Entretanto, nem todos os trabalhos pesquisados são a respeito da obra estudada, apenas citando o autor ou a obra para fins explicativos de outras questões. Quando há a utilização da obra, existe uma preocupação com aspectos culturais, linguísticos, literários e com a crítica recebida pela obra.

Dos trabalhos pesquisados, podemos destacar *Memórias da Imigração Japonesa no Brasil* (2013) de Antônio R. Esteves, na qual aborda, através da obra *Nihonjin* (2011), a constituição da imigração dos japoneses em território brasileiro, e quais os efeitos que os imigrantes sofreram. De caráter memorialístico e histórico, o autor utiliza de efeitos da narrativa para trabalhar com a questão da memória e da diáspora.

Da mesma maneira, é pertinente o trabalho *Entre espaços: a experiência dos deslocamentos em Nihonjin*, de Oscar Nakasato (2014), na qual a autora Ana Cristina Wolff, trabalha com o conceito de deslocamento e pertencimento na obra em questão. Mais recentemente, temos o trabalho *Identidade e Cultura no romance Nihonjin*, de Oscar Nakasato (2017), trabalhado por Michele Eduarda de Sá com a questão identitária dos personagens masculinos no romance. Esse trabalho é pertinente pois a identidade feminina se dará também em contraste com a identidade masculina.

Também é importante citar os artigos de: Elton Vinicius Sadao Tada (2014) com seu artigo *A memória do imigrante japonês no Brasil e seus descendentes a partir da literatura: O Nihonjin de Oscar Makasato*; Milton Hermes Rodrigues (2014) com *Nihonjin: Realismo e conciliação cultural*; Shirley de Souza Gomes Carreira (2014) com os trabalhos *A Memória revisitada: Identidade e pertencimento em Nihonjin*, de Oscar Nakasato, e *Nas dobras da memória: Identidade e pertencimento em Nihonjin*, de Oscar Nakasato (2015); Alice Aurea

Penteado Martha (2015) com *Mobilidade identitária em Nihonjin, de Oscar Nakasato*; Ginia Maria Gomes (2015) com seu artigo *Migração e exílio em Nihonjin, de Oscar Nakasato, e os Hungaroses, de Suzana Montoro*; Michele Eduarda Brasil de Sá (2017) com *Identidade e cultura no romance Nihonjin, de Oscar Nakasato*.

Nosso trabalho vem apresentar uma perspectiva de análise entre duas obras pioneiras da literatura nipo-brasileira. *Nihonjin* (2011) serve para demonstrar como uma obra memorialística pode auxiliar na construção de uma sociedade migrante, e assim, estabelecer os parâmetros necessários para as bases da sociedade *nikkei*.

Pensando assim, nosso trabalho vem auxiliar em pesquisas cujo enfoque seja a mulher *nikkei*, que além de ser um sujeito migrante, desenvolve sua identidade em três níveis, conforme explicaremos no capítulo seguinte.

1.5.3 Laura Honda-Hasegawa e Sonhos bloqueados

A escritora nipo-brasileira, Laura Honda-Hasegawa, é nissei, portanto pertence a 1ª geração nascida no Brasil. Nasceu em 1947 na cidade de São Paulo. Formou-se em Letras e Pedagogia na Universidade de São Paulo, tendo atuado durante trinta anos como professora de Língua Portuguesa e Literatura Brasileira na rede pública de ensino de São Paulo. Em 1972, foi bolsista do governo de Niigata, Japão, tendo estudado parte da obra de Fumiko Hayashi (1903-1951), escritora que fez parte da chamada “literatura feminista” no Japão.

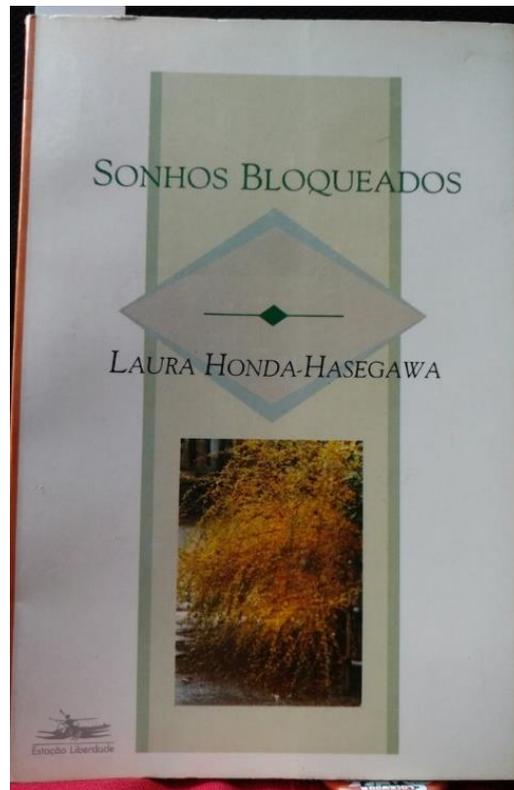
Em 1991 publicou o seu primeiro romance, *Sonhos bloqueados*; em 1993 integrou a *Antologia de Poesia Nikkey*; em 2001, editou seu segundo romance, intitulado *Kiken*, que significa ‘Perigo’ em português, a obra nasceu da intenção da autora de dar continuidade à obra *Sonhos bloqueados* (1991).

Marta Otenio, Doutora pela Faculdade Ciências e Letras de Assis – UNESP – em sua tese (2015), cita que recebeu um e-mail da escritora explicando sobre o significado do título: “o título *Kiken* referia-se aos avisos colocados nas lojas comerciais de algumas cidades japonesas que advertiam os japoneses quanto ao perigo dos brasileiros” (OTENIO, 2015, p. 36). Por brasileiros, entenda-se *decasséguis*. Os nativos, por não conhecerem os brasileiros acreditaram que os mesmos fossem perigosos, pois eles tinham a noção da má fama dos brasileiros no exterior. Dessa forma, os *decasséguis* sofreram com o preconceito em lojas nipônicas.

Ainda segundo Otenio (2015, p. 36), a escritora prefere não mencionar o romance *Kiken* em sua biografia por motivos pessoais, talvez pelo fato de o livro não ter tido boa

repercussão, mas o livro foi editado e está disponível para leitores interessados. Em 2002, Laura Honda-Hasegawa integrou a antologia de contos *Pátria Estranha* (2012).

Figura 4 - Capa do romance *Sonhos bloqueados*, de Laura Honda-Hasegawa



Fonte: <<http://www.discovernikkei.org>>.

Como observa Sérgio Oyama, na contracapa do livro de Hasegawa, “é difícil imaginar-se esse livro de Laura Honda-Hasegawa como obra de ficção, tal a autenticidade que emana da narrativa (HONDA-HASEGAWA, 1991, s.p.)” sobre o romance *Sonhos bloqueados* (1991). Nakasato (2010, p.64) conclui que está na autenticidade, a característica primordial da obra de Hasegawa. Outra coisa que nos chama a atenção, diz respeito ao modo de contar a história. Dificilmente a ordem dos acontecimentos na diegese coincide com a ordem de sua apresentação no discurso, e, diante disso, criam-se anacronias, ou seja, desencontros de direções temporais na narrativa. O romance é contado *in media res*, o uso constante de *flashbacks* da protagonista, conduzem o leitor a reviver o passado, experimentando sensações e emoções do passado da protagonista, presentificado pelas suas reminiscências.

A narrativa traz no enredo a história de Kimiko, protagonista-narradora, pois é a partir de sua visão que os fatos sobre si se desenrolam. Quatro partes formam o romance,

divididos da seguinte forma: Do Lar, Da Liberdade, Das Pequenas Alegrias e Lembranças do Passado, Da Ausência de Cada Um. Em uma tentativa de justificar o presente, a protagonista resgata suas memórias, provocando uma quebra e consequente reconstrução da sua identidade.

De acordo com os postulados de Frances Yates (2007, p.54), é Aristóteles quem nos dá a distinção entre memória e reminiscência. No ideário de Aristóteles, reminiscência ou lembrança “é a recuperação do conhecimento ou da sensação ocorrida”. Trata-se de um exercício profícuo de recuperar o que estava aprisionado pela memória. Benjamin (1994, p. 211) aclara que “a reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração”. Dessa forma, recuperam-se as ações do passado, movimentando a narrativa.

Outra observação importante é o respeito às tradições. Kimiko respeitará a tradição da hierarquia familiar, pois ela foi moldada por uma educação que a engendrou para ser útil, cuidando dos outros, porque a tradição japonesa prioriza o bem-estar coletivo antes do individual. Takashi Maeyama (apud NAKASATO, 2010, p. 64) observa “[...] em muitas famílias japonesas no Brasil, existe uma clara separação social e cultural entre os irmãos, e também entre os pais e alguns de seus filhos. Em outras palavras, entre aqueles que ‘estudam’ e aqueles que ‘trabalham’” (NAKASATO, 2010, p. 64). O patriarca decidia quem iria se dedicar aos estudos e quem trabalharia para o sustento da família, pois não podia oferecer estudo para todos os filhos. É importante ressaltar que usualmente escolhia-se o filho mais novo para ter a oportunidade de estudo. Dessa forma, o filho(a) era o responsável por trazer ascensão social à família, por meio da educação recebida.

Segundo a tradição japonesa, o filho mais velho e homem será o sucessor do pai, herdando suas propriedades. Após seu casamento, este assume a responsabilidade de cuidar do bem-estar dos pais até a velhice. Kunio, o filho mais velho, rompe a tradição ao se casar com uma mulher não descendente e, principalmente por ela não aceitar a presença de seu pai. Akira, por ser o mais novo, ganha a oportunidade de estudar. O sonho do pai de Kimiko era abrir na cidade uma escola de corte e costura. Já planejara tudo, antevia Eiko como professora e Kimiko como auxiliar, porém não aconteceu como o previsto. Eiko retorna à cidade, antes de ter concluído o curso. Kimiko nasceu entre Eiko e Teresa e, assim, aos doze anos, após a morte da mãe assume os afazeres domésticos. Teresa por ser a caçula, é a escolhida para estudar na capital. Desta forma, Kimiko recebe a incumbência de acompanhá-la, e consegue um emprego num salão de beleza. Teresa não decepciona seu pai, consegue ser a doutora da família, pensando mais em si do que na tradição.

Anos depois, o pai arranja um casamento para Kimiko, pelo tradicional sistema de *miai*¹⁰, ou seja, um casamento arranjado pelas famílias, não importava a opinião individual dos envolvidos. Novamente, obedecendo a tradição japonesa que privilegia o grupo em detrimento do indivíduo, Kimiko casa-se com Yukio. Dessa união, nascem os três filhos: Carlinhos, Érica e Alex, precocemente perde o filho Carlinhos, após uma viagem com amigos. Yukio desaparece da narrativa e o seu suicídio só é revelado no final da narrativa. A protagonista tem uma difícil convivência com a filha Érica e encontra apoio no filho caçula, Alex. A narrativa termina com Kimiko fazendo uma viagem contrária a seus avós, desta vez, Kimiko vai para o Japão em busca de trabalho. Assim pertence “a emergente e nova divisão internacional do trabalho depende crucial e totalmente das mulheres trabalhadoras [...]. E não é surpresa, portanto, que as mulheres compõem um segmento crescente de migrantes em todas as regiões e em todos os tipos de migrações” (BRAH, 2002, p. 179).¹¹

Avtar Brah (2002) constata o intenso fluxo migratório das mulheres como, por exemplo dos trabalhadores de Cabo Verde que migraram para a Itália, a maioria era mulheres. Kimiko, assim como essas mulheres cabo-verdianas, são migrantes econômicas, pois partem em busca de oportunidades de melhorarem de vida. Essas trabalhadoras integram os movimentos populacionais em massa perceptível desde os anos 80.

1.5.4 Sobre *Sonhos bloqueados*, de Hasegawa

Se não encontramos muitos trabalhos sobre *Nihonjin* (2011), *Sonhos bloqueados* (1991) de Laura Honda-Hasegawa apresenta uma quantidade ainda mais reduzida. Utilizamos as mesmas bases de pesquisa, já citadas anteriormente, contamos com sete trabalhos, sendo quatro artigos, uma dissertação de Mestrado e duas teses de Doutorado, conforme Anexo II.

No que se refere a *Sonhos bloqueados* (1991), encontramos trabalhos estrangeiros e brasileiros, com temas que variam entre gênero, memória, cultura entre países recebedores de japoneses, e representação identitária dos sujeitos femininos. Destacamos uma tese e um artigo de Giselle Sofia Ruiz Calderón. A tese é intitulada *Cuerpo heterogéneo tropical, identidad y memoria em la obra de escritoras nipobrasileñas y venezolanas*

10 *Miai* – Costume típico dos japoneses em que os pais, por intermédio de casamenteiros, arranjam matrimônio para os filhos.

11 *The emergent new international Division of labour depends quite crucially upon women workers [...]. It is not surprising, migrations therefore, that women comprise a growing segment of migrations in all regions and all types of.* (BRAH, 2002, p. 179).

contemporâneas de 2004. Neste trabalho, a pesquisadora investiga a representação do corpo heterogêneo tropical, a identidade, a intertextualidade e a memória nos textos *Inochi Ori-Ori* (1994) e *Sonhos bloqueados* (1991) das escritoras nipo-brasileiras Chikako Hironaka e Laura Honda-Hasegawa, também os textos *Malena de cinco mundos* (1997) e *Memoria de uma inmigrante. Altibajos de una familia europea em Venezuela* (1998) das escritoras venezuelanas Ana Teresa Torres e Emilia Zanders.

A autora delimitou um corpus linguístico que revelam o problema da representação dos imigrantes e, também, por serem textos publicados a partir dos anos oitenta em ambos os contextos, Brasil e Venezuela. A pesquisadora concluiu que no contexto das culturas híbridas, tanto no Brasil quanto na Venezuela, os imigrantes encontram um espaço que os caracteriza como culturas únicas, o que difere da tese de Canclini (1990) que argumenta sobre uma cultura híbrida latino-americana uniforme. Além disso, citamos o artigo *Negociando la identidad: las mujeres Nikkei burajirujin según Laura Honda Hasegawa* (2006), também de autoria de Giselle Sofia Ruiz Calderón, na qual analisa a construção das personagens femininas que formam, nas palavras da autora, um fio condutor da metanarrativa feita por mulheres nipo-brasileiras.

Também citamos a tese de Marta Matsue Yamamoto Otenio (2015) com o título *Sujeitos diasporicos e negociações identitárias: o entre-lugar em Brazil-Maru e Sonhos Bloqueados*. Nele, a autora compara dois romances de escritoras descendentes de japoneses, sendo uma nipo-brasileira, Laura Honda-Hasegawa e, a outra, nipo-estadunidense, Karen Tei Yamashita. Com seu trabalho, a pesquisadora refletiu sobre os aspectos criativos que as autoras utilizaram para dar voz a suas personagens femininas.

Correlato ao trabalho de Otenio (2015), nosso trabalho empreende uma investigação acerca dos fatores identitários das mulheres *nikkeis* da obra, utilizando de uma perspectiva que confronte a identidade nipônica e a identidade nipo-brasileira, ou seja, que perceba a diferença cultural das sociedades em que as personagens estão inseridas. Dessa forma, a obra *Sonhos bloqueados* (1991) contribui para a discussão do lugar-comum que os sujeitos femininos, filhos dos imigrantes, procuravam na sociedade brasileira nos anos 1980.

2 ALTERIDADE E IDENTIDADE

Eu sou aquela mulher que fez a escalada da montanha da vida, removendo pedras e plantando flores.

(Cora Coralina)

2.1 A questão da alteridade

Compreendemos que a identidade e a diferença são o produto de um sistema de produção simbólica e discursiva. Sabemos também que não há um equilíbrio de forças conceitual entre a identidade e a diferença por estarem sujeitas a relações de poder. Portanto, Silva (2008, p. 81) salienta que “identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder”, segundo o teórico, onde se encontra diferenciação, encontrar-se-á o poder. O autor realça, entretanto, que existem outras marcas que ressaltam a diferenciação, como incluir/excluir [distinguindo quem pertence e quem não pertence]; limitar “fronteiras” [que estabelecem e desprendem ‘nós’ e ‘eles’]; classificar [quem é ‘bom, puro e desenvolvido’ e quem é ‘mau, impuro e subdesenvolvido’]; normalizar [considera que ‘nós somos normais; os outros são considerados anormais’ ou estabelecer o que seria a ‘norma’ a ser seguida].

Neste momento, é importante ressaltar como o intelectual Edward Said (1990) defende a tese de como o Ocidente inventou o Oriente. No decorrer da obra, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1990), o autor comprova como este Outro foi, pouco a pouco, intelectualmente, produzido para fortificar a imagem superior do Ocidente. Para Said (1990, p. 17) a “[...] relação entre Ocidente e Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa [...]”.

Porém, esse termo ultrapassa essa definição, já que são muitos os textos que versam sobre o termo alteridade. Bhabha, um dos pensadores pós-coloniais que investiga a construção do Outro e a fabricação do sujeito colonial, identifica o lócus onde reside a diferença. Na visão do autor (1991, p. 177) “é na margem colonial, que a cultura do Ocidente revela sua ‘diferença’”, ou seja, sua execução de autoridade transfere uma obscuridade que reproduz uma forte sagacidade discursiva do poder segregativo, “quer seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano”. Utilizando da leitura de Fanon, a partir dos estudos sobre a comunidade periférica francesa, Bhabha (1991) considera a linguagem do psiquiatra que aparece no método de ação profunda e transformadora, pois trabalha as relações interpessoais como as

ideologias particulares e coletivas que as sustentam. Esse método é conhecido por psicodrama, estratégia observada por Fanon na vida cotidiana das sociedades coloniais.

Em seu estudo, Bhabha focaliza as formas de discurso colonial em textos escritos desde o final de século XIX até o presente. Nesse sentido, Bhabha destaca em Fanon, “a circulação do poder e conhecimento numa combinação entre desejo e prazer” (BHABHA, 1991, p. 185). Sobre *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon (2008), Bhabha (1991, p. 192) argumenta que “a negação da diferença faz do sujeito colonial um ser marginalizado”. A preocupação de Fanon incide sobre “o posicionamento do sujeito no discurso colonial [...]. O estereótipo impede a circulação e a articulação do significante ‘raça’ [...]. Já sabemos que os negros são devassos, os asiáticos, enganosos (BHABHA, 1991, p. 193)”. O discurso colonial, dessa maneira, é posto como soberano, e assume com isso o estatuto de verdade.

Nesse seguimento, Bhabha aponta-nos uma cena especial em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), de Fanon. Uma criança branca fixa Fanon e diz para sua mãe que ela vê um negro e tem medo do negro. Para Fanon, o efeito foi devastador. A criança enxerga na sua figura, padrões raciais e culturais incorporados nas ficções infantis, onde os heróis são brancos e bandidos são negros. Percebe-se, segundo Bhabha que o indivíduo circula em volta de um padrão para retornar a uma marcação de reconhecer-se. Nesse entendimento, o autor destaca que “o olhar da criança branca regressa à mãe, reconhecendo e negando o negro; a criança negra se volta contra si mesma, contra sua raça, identificando-se totalmente com a positividade da brancura que é ao mesmo tempo cor e ausência de cor (BHABHA, 1991, p. 194).

A brancura para a criança negra é relacionada à posição que ela almeja atingir, pois apreendeu que ‘brancura’ está relacionada como qualidade e a cor negra de sua epiderme é fixada ao negativo. Por conseguinte, a negação da cor é uma forma de atenuar sua frustração de se perceber diferente. Assim, podemos inferir que a alteridade é um construto social baseado nas relações de poder. Indiretamente, ao se posicionar ideologicamente, o sujeito colonizador coloca o “Outro”, compreendido como o colonizado, num patamar inferior. Nesse entendimento Bonnici (2012, p. 26) afirma: “Nas sociedades pós-coloniais, porém, o sujeito e o objeto pertencem inexoravelmente a uma hierarquia em que o oprimido é fixado pela superioridade moral do dominador”. Bhabha (1991, p.196) reconhece, também, que “o sujeito é construído dentro de um aparato de poder”. Portanto, o discurso colonial promove o discurso racista e, que tem como consequência política, o problema da discriminação anexado aos questionamentos “raça” e “pele”. Para Bhabha em consonância com Fanon, “A pele é o significante-chave da diferença cultural e racial do estereótipo e é o fetiche mais visível,

conhecido publicamente em uma gama de discursos culturais, políticos e históricos” (BHABHA, 1991, p. 196).

Nesse sentido, aos olhos ocidentais, todos os povos do extremo oriente – japoneses – chineses – coreanos – integram o grupo dos “amarelos”, uma raça vista como exótica. Os imigrantes japoneses, quando inseridos na sociedade brasileira, fizeram grandes esforços para passarem despercebidos. Assim, a maioria dos imigrantes japoneses, ao desembarcar do *Kasato Maru*, vestiam roupas ocidentais. Os japoneses tinham noção da sua diferença cultural, a preocupação, *a priori*, era não parecer tão diferente, principalmente não chocar a sociedade hospedeira, com seus trajes orientais tão distintos.

A construção da alteridade nipônica aconteceu influenciada pelo imperialismo japonês na Ásia. Os primeiros imigrantes japoneses enfrentaram um forte preconceito de variados setores da sociedade brasileira e em outros países da América Latina. No Peru, por exemplo, durante a II Guerra Mundial, os imigrantes nipônicos tiveram seus bens confiscados e alguns foram enviados para campos de concentração nos Estados Unidos da América.

Por outro lado, em *Nihonjin* (2011), esse primeiro contato, não passaria despercebido. Assim, ratificado pelo olhar de Kimie ao desembarcar no porto de Santos: “logo as outras caras, criaturas estranhas, e principalmente a visão assustadora dos negros, estivadores carregando enormes cargas, gente jamais imaginada, nunca vista em gravuras de livros (NAKASATO, 2011, p. 17)”. Sartre (apud BONNICI 2012, p. 26) enuncia “sobre a construção do ser como sujeito em relação ao outro [...]. Essa reciprocidade permite as relações mútuas entre o ser e o outro”. Inserida em um novo contexto social, Kimie conheceu outros povos, outras culturas. A personagem representa na literatura nipo-brasileira o início de um processo de “aculturação”, isto é, Kimie pertence a uma cultura oriental e precisa negociar com a cultura hospedeira.

No Brasil, terra de encontros culturais, a convivência entre distintos grupos sociais revela-se díspar quando comparado ao redor do mundo. O que aconteceu neste país tropical é que a diversidade cultural proporcionou o surgimento de identidades múltiplas. No início desse processo aglutinador, entre culturas díspares, muitas negociações foram necessárias. O encontro entre os povos diaspóricos ficou evidente nas personagens Kimie e Maria. Kimie representa uma diáspora *transnacional*, ou seja, uma migração voluntária devido as novas oportunidades de trabalho. Maria representa a diáspora *pré-transnacional*, uma migração forçada, subjugada. Fenômeno observável no relato do narrador em *Nihonjin* (2011, p. 10): “E me pus a imaginar como se tornariam amigas uma imigrante japonesa que chegara havia pouco tempo do Japão e uma negra na segunda década do século XX”.

É axiomático que a identidade, assim como a diferença, é um construto social. Segundo Tomaz Tadeu da Silva (2008, p. 81): “A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais [...]”. O que o autor argumenta é a ligação da identidade e a diferença com relações de poder. A síntese do seu argumento está no processo da diferenciação, pois através deste processo são construídas a identidade e a diferença. Ainda segundo o autor, são quatro marcas da presença do poder: incluir/excluir (marcando quem pertence e quem não pertence); demarcar “fronteiras” (impõem limites entre “nós” e “eles”); classificar (distinguem entre “bons e maus”; “puros e impuros”); normalizar (considerados entre nós somos normais; eles são anormais).

Nesse sentido, a identidade e a diferença fazem-se ao redor de “oposições binárias”. Portanto, a identidade e a diferença são marcadas por afirmações a respeito de quem está incluso e quem não está incluso. Declarar a identidade expressa delimitar os limites, quem está dentro e quem está fora das *fronteiras*. O limite das fronteiras impõe implicitamente a relação de poder. Derrida (apud SILVA 2008, p. 83) cita que as oposições binárias não representam uma “simples divisão do mundo”. Então, para Derrida, um dos lados, é sempre carregado de um valor favorável, ao mesmo tempo o outro lado ganha uma carga desfavorável.

Nas identidades nipônicas femininas, a força vetorial das oposições binárias incide duplamente, como na oposição de ser entre ocidental/oriental e, também entre masculino e feminino. Kimie, na sua primeira tentativa de encarar o serviço braçal, antes destinado as pessoas de forte compleição física, como os negros, percebeu a dificuldade em manejar uma enxada. “Ela entendeu o que significava a enxada estendida em sua direção. Timidamente pegou o instrumento agrícola, que lhe pareceu mais pesado que nas mãos do homem” (NAKASATO, 2011, p. 22). Hideo, sem titubear, toma o instrumento agrícola de suas mãos e num único golpe “arranca algumas ervas daninhas” e afirma: - É assim que se faz! Hideo demonstra com sua atitude que, além de força, seu corpo masculino se mostra mais adequado para este tipo de trabalho. Nesses excertos, identificamos, também um dos processos mais perspicazes da manifestação do poder na esfera da identidade e diferença, a normalização. Para Silva (2008),

Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. [...] A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. [...] Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. (SILVA, 2008, p. 83).

No trabalho agrícola, a força física masculina é considerada a norma, cobra-se da mulher o mesmo desempenho, não considerando o corpo frágil, especialmente da mulher nipônica. Kimie teve seus afazeres voltadas para a esfera doméstica e a realizar trabalhos mais delicados, diferente do trabalho braçal e sob o sol causticante do Brasil. Não conhecia o utensílio básico para trabalhar com a agricultura local, ou seja, a enxada.

O corpo masculino diaspórico japonês causou desconfiança do governo brasileiro, pois desconfiavam da força de trabalho dos japoneses, visto que comparados ao tipo físico comumente aceito para os africanos, os japoneses do começo do século eram bem franzinos. Se os homens eram de baixa estatura, o que dirá das mulheres, pois a maioria delas, segundo dados históricos, não ultrapassavam cerca de um metro e meio de altura.

Também não se considera que a mulher, antes de encarar o trabalho agrícola, já tenha realizado outras tarefas a ela atribuída como “normal”; preparar o café da manhã e o almoço levado à roça. Além disso, ao retornar, começa outro turno de trabalho; preparar o jantar; lavar a roupa, etc.

2.2 Alguns conceitos de identidade

O mundo contemporâneo assiste estarecido ondas migratórias intensas na Europa e na América do Sul. Fugindo de situações de conflito ou estimuladas pela necessidade econômica, as pessoas abandonam seu lar ancestral em busca de novas oportunidades. Assim, a migração fabrica, não só, “identidades plurais, mas também identidades contestadas, em um processo que é caracterizado por grandes dificuldades” (WOODWARD, 2008, p. 21). Devido às sociedades modernas assumirem uma “mudança constante”, Stuart Hall, estudioso sobre as várias faces que as identidades globalizadas podem demonstrar no contexto atual, ressalta outro aspecto do processo de mudança na modernidade tardia conhecido por “globalização”. Segundo o autor, citando Giddens, a dimensão da mudança ocorre “[...] à medida que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra.” (GIDDENS apud HALL, 2006, p. 15).

Nesse entendimento, a globalização é um processo desestabilizador das identidades culturais. Segundo Ashcroft (1998, p. 110), o termo ‘globalização’ expandiu-se depois de meados da década de 1980, devido às influências que o imperialismo europeu ‘exportava’ ao restante do mundo. Dessa forma, o ‘global’ não se desenvolveu de forma natural no mundo, ou seja, como uma troca cultural e econômica entre nações, mas sim quando ela foi amalgamada na história dos povos colonizados e/ou influenciados pela Europa.

Hall (2006, p. 68) afirma que existe “duas tendências contraditórias presentes no interior da globalização. Para o autor “[...] tanto o alcance quanto o ritmo da integração global aumentaram enormemente, acelerando os fluxos e os laços entre as nações” (HALL, 2006, p. 68). Dentre as consequências desses aspectos da globalização, destacamos a terceira consequência, cujas “identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas – estão tomando seu lugar” (HALL, 2006, p. 69).

Para este autor, o estudo da ‘identidade’ é altamente complexo e, atualmente, vem sendo amplamente discutido em várias áreas, como na teoria social, por exemplo. Na interpretação do teórico, o âmago da questão é que antigas identidades assumidas como estáveis estão atravessando um processo de fragmentação no indivíduo moderno, o que leva esse sujeito a um novo processo de transformação e o coloca presente no mundo contemporâneo.

Dessa forma, o crítico cultural Kobena Mercer (apud HALL, 2006) constata “[...] a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER apud HALL, 2006, p. 9). Em outras palavras, o sujeito moderno está com sua subjetividade fragmentada, pois ela é o resultado de uma “crise de identidade” (HALL, 2006, p. 9). Esta ‘crise’ é apenas uma parte dos processos de mudança inerentes ao sujeito, o que corrobora para desestruturar as bases referenciais das pessoas propondo à falsa impressão de estabilidade no mundo social. Assim, o autor argumenta que essa modificação na estrutura das sociedades modernas está alterando os cenários “culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade” (HALL, 2006, p. 09).

Para se entender a questão da mudança identitária na modernidade tardia, o autor distingue as três concepções de identidade, a saber, o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. Assim, para Hall (2006), o conceito de sujeito iluminista parte da ideia de uma pessoa humana ‘unificada’, um indivíduo munido de uma identidade única, que o acompanha ao longo de sua existência. Hall (2006, p. 11), ressalta que nesta concepção, “o sujeito do Iluminismo era usualmente descrito como masculino”, o que coloca os demais sujeitos não pertencentes ao padrão de masculinidade como ‘fora do padrão de sujeito’. Já o sujeito sociológico foi considerado uma identidade composta, que é construído na interrelação entre o próprio sujeito e a sociedade que ele vive. Chega-se à conclusão que esse sujeito ainda detém um “eu” interior, mas que, constantemente, negocia com as identidades que habitam ao seu entorno, o que, torna-o mutuamente mais uniforme. Para o

conceito de sujeito pós-moderno, argumenta que este não possui uma identidade ‘unificada’, mas elaborada e reelaborada constantemente nas relações culturais a qual circula.

Portanto, nas palavras de Hall (2006), no mundo pós-moderno, a identidade plenamente unificada é uma fantasia, ou melhor, “[...], a medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis” (HALL, 2006, p. 13). O autor defende a ideia da existência de uma identidade, que contrária a unificação, passa a ser flexível, porque a sua flexibilidade permite mobilidade em relação às variadas formas culturais que envolve o sujeito. Segundo a constatação de Hall (2006),

[...], a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada” [...]. Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. (HALL, 2006, p. 38/9).

Portanto, para o autor, a identidade é uma sequência de ações contínuas em andamento, portanto a identidade não é algo fixo e, sim, em constante transformação.

2.2.1 Definindo identidade nacional

Hall (2006, p. 47) expõe o conceito de identidade nacional, ou seja, uma particularidade da identidade cultural. Nesse entendimento, argumenta que as culturas nacionais se instituem, entre outras, em uma das origens da identidade cultural. Afirma que essas identidades não são inatas, porém as consideramos como parte primordial do ser. Assim, Gellner (apud Hall 2006, p. 48-49) considera “Ter uma nação não é um atributo inerente da humanidade, mas aparece, agora, como tal.” Gellner nomina de ‘teto político’ “do estado-nação, que se tornou, assim uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas”.

Podemos inferir que o conceito de identidade nacional está intimamente relacionado com o sentimento de se enquadrar em determinada cultura, ou seja, de pertencimento a uma, ou várias culturas. O termo é quase um sinônimo de identidade cultural, pois a identidade cultural engloba características de uma população, resultantes da interação dos partícipes de sua comunidade e, conseqüentemente, a sua maneira de interagir com o seu entorno. O termo identidade nacional ganhou notoriedade com o fortalecimento da ideia de nação.

Mas o que entendemos por nação? A fim de esclarecer essa questão, recorreremos ao pensamento do intelectual francês Ernest Renan. Em uma conferência no anfiteatro da Sorbonne, Renan, um filósofo e historiador das religiões, apresenta seu texto *Qu'est-ce qu'une nation?*¹² Devido à sua visão democrática sobre a questão da nação, seu texto atravessou fronteiras, sendo publicado em vários países. Somente após mais de um século, seu pensamento desenvolve novas proporções, como cita Mello (1999) em seu artigo publicado na revista Calígrama. De acordo com o Mello (1999), “significações políticas e geopolíticas muito mais concretas, não só em termos individuais, como por exemplo, para os imigrantes e seus descendentes [...]” (MELLO, 1999, p. 141/2).

Assim, a globalização ocasionou uma atualização do conceito de nação na qual as comunidades antigas não conheceram. Segundo Renan (apud MELLO (1999) “uma nação é um princípio espiritual, resultante das complicações profundas da história, uma família espiritual, não um grupo determinado pela configuração do solo Renan (apud MELLO, 1999, p. 158)”. O fundamental no pensamento de Renan é entender que aspectos dos sujeitos como raça, etnia, língua, só para citar alguns, não são capazes de criar esse princípio espiritual. Explica que a nação é um princípio espiritual e a nação é constituída de duas partes. A primeira parte encontra-se no passado e a outra está no presente.

O autor sentencia: “Uma é a posse em comum de um rico legado de lembranças. A outra é o consentimento atual, o desejo de viver juntos, a vontade de continuar a fazer valer a herança que se recebeu indivisa Renan (apud MELLO, 1999, p. 159). Para se obter esse princípio espiritual de nação, os sujeitos diaspóricos precisam ter memória valorizada e quererem viver unidos, dessa maneira, perpetuando seu legado.

Dito de outra forma, Hall declara que a cultura nacional busca unificar os seus membros como pertencendo a uma identidade cultural, não considerando a especificidade de cada cidadão¹³. Para ele, “cultura nacional é um discurso” e dessa forma, age na produção de sentidos a respeito da nação. O autor utiliza a identificação cultural para afirmar que determinados “sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades (HALL, 2006, p. 51)”.

Entretanto, para Anderson (2008), a nação, interpretado no sentido antropológico, é uma “comunidade imaginada” e o nacionalismo é um sentimento nacional sentido individualmente, mas que é atingido no todo. O autor argumenta “não há comunidades

12 O que se entende por nação?

13 Ao utilizarmos o termo em seu gênero masculino, estamos nos referindo ao povo como um todo, e não somente ao gênero humano masculino.

‘verdadeiras’, pois qualquer uma é sempre imaginada [...], o que as distingue é o ‘estilo’ como são imaginadas [...]. Estabelece-se a ideia de um ‘nós’ coletivo [...].” (ANDERSON, 2008, p. 12).

Nesse sentido, Hall (2006, p. 58) nos recorda que o termo nação refere-se tal ao moderno estado-nação qual ao sentido antigo de ‘natio’, “um domicílio, uma condição de pertencimento”.

Lília Moritz Schwarcz (2008) demonstra

[...] como e por meio do material impresso que a nação se converte numa comunidade sólida [...]. Benedict destrói, pois, com suas análises, realidades políticas bem constituídas em nosso imaginário, como a “antiga” Índia, a “aristocrática” Inglaterra [...]. A nação unificada de Indonésio, o conceito de negritude, a realidade política hoje conhecida como Indochina: tudo surge sob nova luz a partir de uma lente que desfoca identidades que parecem homogêneas e estabilizadas e demonstra como estas podem ser híbridas. (SCHWARCZ, 2008, p. 13-14).

Os indivíduos que partilham os mesmos territórios, cidades, clima, costumam experimentar uma sensação de pertencimento a um local comum, sentem-se filhos dessa comunidade. A partir disso, outros fatores também contribuem para que a sensação de pertencimento seja plena no sujeito, como raça, classe e religião. Entretanto, não nos ateremos a esses temas pois não são o foco de nosso trabalho.

No texto ficcional de Nakasato, o personagem Jintaro, escrevia sobre as estações do ano e desse modo, sentia-se no país de origem, “[...] a triste vermelhidão do céu que as folhas de *momiji* copiavam no outono, o manto branco sobre as cerejeiras durante o inverno, o canto do rouxinol saudando a primavera, a sinfonia das cigarras nas noites de verão” (NAKASATO, 2011, p. 35). O *momiji* é uma das árvores mais deslumbrantes durante a estação outonal no Japão. Os japoneses apreciam esta árvore que embelezam com suas cores os parques e jardins zen. A coloração das suas folhas vai do vermelho-escuro ao amarelo, passando, também por vários tons de laranja. Os japoneses percebem nas árvores Momiji um vínculo com a cultura Budista. Neste local, as estações do ano são bem definidas e tradicionalmente acompanham as mudanças climáticas. A partir do que foi discutido, passaremos a uma pequena explanação histórica desta nação.

2.2.2 Formação da identidade nipônica

Para o estudo da identidade de um povo, neste caso, o japonês, achamos necessário resgatar um pouco da sua história, pois acreditamos que quanto mais informações tivermos a

respeito, a história poderá auxiliar a montar este quebra-cabeça identitário. Dessa maneira, apresentamos a cronologia que nos orientará nesta contextualização. Colocamos a cronologia da formação do Japão, conforme anexo IV, pois ainda hoje, diversas fontes não chegam a um consenso sobre sua formação. Dessa forma, utilizamos a cronologia de Christine Greiner (2015, p. 13), conforme anexo IV.

Para compreender a identidade nipônica se faz necessário resgatar a história desse povo de tradição milenar. De acordo com Palmary (1959), “contam as lendas do país que os deuses Izanagi e Izanami [...] tiveram uma filha chamada Amaterasu (a deusa do sol), a qual gerou a dinastia dos imperadores do Nipon (em chinês, o lugar de onde vem o sol)” (PALMARY, 1959, p. 11). Segundo a história mítica, toda a dinastia do Japão provém da Deusa Amaterasu, já que para a religião xintoísta, ela é uma das Divindades principais. Ainda segundo o autor, “sendo o Imperador acreditado como descendente dos deuses, tornou-se uma figura tão sagrada que a mesma dinastia, fundada por Jimmu, há 2.400 anos, ainda permanece no poder” (PALMARY, 1959, p. 14)¹⁴.

Geograficamente falando, quatro grandes ilhas formam o Japão, sendo elas, as ilhas de *Hokaido*, *Honshu*, *Kiushu* e *Shikoku*. O primeiro grupo étnico foi criado a partir de uma miscigenação de vários povos, vindos de países próximos, como os povos da Sibéria (os tunguses), do Laos, do Camboja, da Indonésia e do Hans (povo chinês de alta civilização). Miscigenados, os primeiros japoneses passaram da etapa da caça e pesca, primordial para as primeiras civilizações nipônicas, que cultivavam a terra e, conseqüentemente, descobriram o cultivo do arroz. Com o decorrer do tempo, no século IV, suas sociedades viviam em clãs, formadas e regidas como reunião de famílias, nas quais o chefe do clã mais poderoso tornava-se o “rei” do país.

A matização de temor e respeito pelos ancestrais gerou a primeira religião japonesa: o Xintoísmo, também conhecido como Caminho dos Deuses. Nela, o Imperador era o chefe temporal e espiritual da nação, acreditado como descendente dos deuses, possuía a missão sagrada de guiar o seu povo. Assim em consonância com Palmary (1959) “O imperador era o chefe temporal e espiritual da nação; e o palácio real, com o tempo, tornou-se a sede do Xintoísmo” (PALMARY, 1959, p. 14). Até o século VI, o Japão primitivo manteve-se sem variações, porém, no ano de 522 D.C., o Budismo é introduzido no Japão.

¹⁴ Jimmu foi o primeiro Imperador do Japão, de acordo com a lista tradicional. Fonte: <<https://expositivowebmitologia.wordpress.com/2017/12/04/imperador-jimmu/>>. Acesso em 20/11/2018.

O imperador permitiu de bom grado a entrada da nova religião, que ensinava ao povo a piedade e a obediência. O Budismo, dando ao homem uma noção de disciplina e desapego à vida, desconhecidos no velho Yamato, permitiria ao governo tornar-se absoluto e fomentaria um nacionalismo até então nunca existente no Japão. (PALMARY, 1959, p. 14).

O período *Yamato* ficou conhecido também como época do Japão imperial, pois foi nesse período que o Imperador *Kotoku* e o primeiro-ministro *Kamatari* iniciaram a Grande Reforma. Isso possibilitou ao Imperador gozar de plenos poderes. As terras do reino, sem exceção, passam a lhe pertencer, assim como ele poderá ter quantas mulheres quiser. Promoveu uma reforma agrária que distribuía terras às pessoas não importando a qual classe social pertenciam, em contrapartida elas eram obrigadas a cultivá-la. Após um período aproximado de sessenta anos, a Grande Reforma é derrubada pelos aristocratas.

De acordo com Palmary (1959), no ano de 791, o governo imperial constrói a cidade de Nara que passa a ser a capital do país. Nesse período, houve um desenvolvimento na escrita japonesa, influenciada pela escrita chinesa e adaptada aos moldes japoneses. Destaca-se também o *Kojiki* – o primeiro livro de história do Japão que traz pequenos poemas em forma de *waka*¹⁵.

Na política, o Estado execrava o indivíduo; pois respaldava-se na família como unidade. Em 794, *Kioto* passa a ser a nova sede do governo. No ano 900, o Japão conheceu a Idade do Ouro, porém o luxo demasiado arruinou os cofres públicos. A pobreza crescia entre o povo e, conseqüentemente o surgimento de inúmeros ladrões e assassinos, com medo os fidalgos abandonaram *Kioto*, dando início ao começo do Japão Feudal.

Ainda segundo Palmary (1959), o Japão Feudal está compreendido entre os períodos medieval e período moderno, ou seja, entre os anos 1186 – 1863. No início desse período, o contexto político e social estava muito ruim. O governo de *Kioto* rompera relações com o Imperador. Na economia, o Japão dependia totalmente da agricultura, especificamente da produção de arroz, assim na época da colheita, os salteadores apareciam e roubavam toda a produção. Dessa forma, surgiu a mais poderosa classe social do Japão: a classe dos samurais. Essa classe era composta por elementos que atuavam como guardas, pois protegiam as grandes propriedades agrícolas pertencentes aos senhores feudais.

O jovem *Yoritomo*, integrante da família *Minamoto*, intitulou-se *Shogun* e, dessa forma, apoderou-se da tributação do país, embora respeitasse a figura do imperador. Nesse

15 *Waka* é a denominação para os poemas japoneses, cuja forma poética pode ser variada: *chôka* (poemas longos), *tanka* (poema de 31 sílabas), *sedôka* (poema de seis métricas), entre outros. Fonte: <<http://www.amigosjapao.blogspot.com/2012/04/poesia-japonesa-e-na-chamada-era-heian.html>>.

tempo erigiu um governo cruel e propenso a restabelecer a ordem no país por meio da espada. O Imperador permanecia isolado e afastado dos interesses do Estado. De acordo com Palmary (1959),

O governo bakufu duraria 8 séculos, e se baseava principalmente na disciplina, obediência e coragem dos militares. Abaixo da família imperial e da família do Shogun, socialmente, estavam os daimios (Grandes Nomes), que compunham a mais alta nobreza. A seguir vinham os barões (Kugue) e após seus leais vassalos – os samurais. Numa posição à parte, os sacerdotes. Após essas classes vinha o povo livre (bongue) e por fim os senmin, que eram os escravos e os mendigos. (PALMARY, 1959, p. 30-31).

No ano de 1600, ainda várias famílias poderosas se revezavam no poder. Nesse período, ficou famosa a batalha de *Sekigahara*, cujo vencedor, *Iyeyasu Tokugawa* governou o país com mãos de ferro. Ele estruturou as classes sociais de acordo com os princípios do sistema feudal, representados pela família real, *shogun*, *daimios*, *samurai*, sacerdotes, letrados, lavradores, a classe nascente dos *chomins* (artífices e comerciantes), *etas* (párias) e mendigos. Impossibilitou o casamento inter-classes e era contrário a qualquer modificação ao sistema. É responsável por fechar as portas do Japão para o mundo. Além disso, ele temia a influência do cristianismo, chegando a proibi-lo no país.

No Japão primitivo houve momentos matriarcais. Durante esse período, não só houve momentos matriarcais, mas o substrato matriarcal na sociedade era uma característica essencial. Ainda de acordo com Reischauer (1977, p. 205) “textos chineses nos dizem que a liderança feminina era comum no terceiro século; e havia imperatrizes no final dos oito”.

Posterior a esse período, dois fatores mudariam a posição da mulher nesta sociedade, sendo eles “a filosofia confucionista e a longa experiência feudal que se combinaram para restringir a liberdade das mulheres e forçá-las à completa subordinação aos homens” (REISCHAEUR, 1977, p. 205). As mulheres, nessa estrutura feudal, foram impulsionadas a ocuparem um papel periférico, pois elas “menos capazes de lutar contra esses homens”. Contudo, quando percebiam que as vidas dos filhos pequenos corriam perigo, elas tiveram que se render ao uso da espada.

Já na época do apogeu dos samurais, existiram algumas mulheres samurais, mas eram consideradas menos eficientes no manejo com a espada. Dessa forma, em um confronto direto com os homens, a luta se tornava desigual. Além disso, na ótica de Reischauer (1977), o confucionismo, produto de uma sociedade patriarcal chinesa e importada pelo Japão, pregava que as mulheres eram importantes para gerarem filhos, porque o amor romântico era

considerado uma fraqueza e o ato sexual utilizado apenas como um instrumento para perpetuar a família.

Porém, no campo, a situação das mulheres era outra. Segundo Reischauer (1984), “[...] entre os camponeses, as mulheres sempre mantinham sua importância como colegas de trabalho dos homens e, conseqüentemente, mantinham uma independência mais terrena como indivíduos” (REISCHAUER, 1977, p. 205). O que modificou esse quadro, foi o fato de que a educação, para as meninas, veiculava preceitos patriarcais, com disciplinadas direcionadas para as esferas domésticas e o cuidado da prole. A partir desse momento, as mulheres passam a desempenhar cada vez mais um papel na sociedade educada, e passaram a reproduzir os mesmos comportamentos que as mulheres de outrora, ou seja, subjugadas as forças patriarcais¹⁶.

2.3 Ouvindo o silêncio ocidental e oriental

Para compreender como as identidades femininas das personagens são percebidas, de uma maneira geral nas narrativas, inferimos que as mesmas são comumente expressadas através da ausência de sua voz. Nesse sentido, Bonnici (2007) argumenta que “o silêncio é uma estratégia encontrada em textos literários”. Ainda segundo Bonnici (2007, p. 242), por meio do silêncio podem ser revelados “desejos estados mentais reprimidos ou incapacitados de serem expressos”, principalmente se as mulheres estão sob forças patriarcais, conforme visto nas personagens Kimie, Shizue e Kimiko.

A partir de uma visão ocidental sobre a cultura oriental, entendemos a necessidade de nos aprofundarmos sobre os estudos do silêncio. A fim de entender visões de mundo díspares, cujos enfoques são tão distintos, optamos por introduzir estudos feitos por George Steiner, no livro *Linguagem e Silêncio* (1988). No ideário do autor, a civilização ocidental possui um caráter verbal, aceito por todos sem discussão. Além de enunciar que “vivemos no interior do ato do discurso” (STEINER, 1988, p. 30). Na acepção do autor, “não devemos pressupor que uma matriz verbal seja única” (STEINER, 1988, p. 30), pois existem outras potências que comunicam como o ícone, nota musical, e, principalmente “atividades do espírito enraizadas no silêncio”.

16 *Another characteristic of early Japan was a definitely matriarchal substratum in society. The mythical ancestor of the imperial line was a sun goddess; Chinese texts tell us that feminine leadership was common in the third century; and there were ruling empresses as late as the eighth. Women had great freedom in Heian court life and dominated much of its literature. Even in early feudal days women could inherit property and have a role in the feudal system.*

O silêncio tem um aspecto cultural, porém, de acordo com Orlandi (2007, p. 42), “a cultura não é o único fator que conta”, já que há deliberações políticas e históricas inseridas em cada cultura. Decorre, então, as distintas interpelações e “resultam em concepções muito diversas do silêncio” (ORLANDI, 2007, p. 42). A percepção do silêncio pelo povo oriental tem relação com as religiões, budista e taoísta. Dessa forma, “as fronteiras do literário vão se tornando fluidas, abarcando outras formas de saber” (TOFALINI, 2013, p. 02). A interculturalidade de saberes orientais e ocidentais, em um trabalho conjunto, visa um aprimoramento perceptivo das personagens diaspóricas e corrobora com sua leitura de mundo em que estão inseridas.

Steiner (1988) retoma esses princípios em uma tentativa de elucidar a vitalidade do silêncio, para esse autor, “imagina-se que a alma ascende dos grosseiros obstáculos da matéria, através de domínios de percepção que podem ser transmitidos para linguagem sublime e exata, rumo a um silêncio cada vez mais profundo” (STEINER, 1988, p. 30). Assim, o indizível permanece além da linha divisória da palavra. A prática da interrupção da linguagem nos leva a alcançar a compreensão da verdade, liberta-nos da submissão e da fragmentação imposta pela fala. O autor menciona que “A tradição ocidental também conhece transcendência da linguagem com vistas ao silêncio” (STEINER, 1988, p. 31), pois são inefáveis os silêncios espreitados nos textos literários. Tal fato nos mostra a alteridade entre as apreensões do silêncio, visto que, na visão oriental, predomina-se uma impotência do silêncio divino, a considerar que são civilizações bastantes ligadas ao sagrado, às religiões.

No entanto, não nos ocuparemos aqui do silêncio místico, mas sim “do silêncio que significa em si mesmo (ORLANDI, 2007, p. 61)”. Optamos por estudar o silêncio como “parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência)” (ORLANDI, 2007, p. 29). Pretendemos, dessa maneira, pensar o silêncio na relação com o Outro em uma relação contraditória, já que a manifestação do silêncio faz eclodir a falta de equivalência entre os interlocutores.

2.3.1 Identidades silenciadas nas obras em questão

No estudo do silêncio e suas manifestações, algumas considerações sobre o silêncio de Le Breton são necessárias. O autor, no seu livro intitulado *Do Silêncio* (1997), distingue as formas do silêncio na língua latina e na língua grega. Segundo o estudioso (1997), a língua latina separa as formas do silêncio entre o *tacere* e o *silere*. O *tacere* “é um verbo activo cujo

sujeito é uma pessoa [...] e o *silere* “é um verbo intransitível, não se aplica apenas às pessoas, mas também à natureza [...]”.

Quanto à acepção da língua grega, a primeira forma de silêncio é conhecida por *siôpan* (calar-se) e *sigân* (estar calado). A diferença reside entre “mergulhar no silêncio ou estar calado”. Segundo Le Breton (1997, p. 25), o “silêncio é um modelador da comunicação”, desse modo, organiza as palavras no processo comunicativo das relações.

O silêncio é percebido de maneira diferente dependendo das tradições culturais do indivíduo. Formas do silêncio oriental estão ligadas à sensibilidade entre as pessoas japonesas, portanto, uma possível diferença entre o silêncio oriental e o ocidental é que os japoneses o sentem como um sentimento recíproco, às vezes, sem necessitar de palavras ditas entre as mesmas.

Utilizando do estudo dos teóricos do silêncio, conforme citamos acima, iniciaremos a análise do silêncio das personagens de *Nihonjin* (2011). A primeira personagem analisada é Kimie, a primeira esposa de Hideo. Ela parte do porto de Kobe no Japão acompanhada do marido Hideo e um amigo da família, Jintaro. Apesar de ter tido uma vida breve, sua história desenha um pequeno mapa identitário de uma mulher nipônica do início do século XX. Kimie representa o sujeito feminino que foi inserido num país que ela não conhece e fica à mercê do marido Hideo e da tradição cultural que ambos carregam. Kimie apresentada pela ótica de Hideo é uma mulher inferiorizada, em um diálogo entre Hideo e seu neto, o neto declara “- Gostaria de tê-la conhecido. – Para quê? Não fazia nada direito, mal falava” (NAKASATO, 2011, p. 11).

Le Breton (1997) observa que conforme a sociedade a qual a mulher pertença, ela “não dispõe da mesma amplitude de fala que o homem e esta é, muitas vezes, inferiorizada” (LE BRETON, 1997, p. 30). Na chegada ao Brasil, é visto que a personagem feminina não expressava a sua oralidade, e quando a fazia, “Kimie perguntava algumas coisas a Hideo, não tudo, pois era sua esposa, e sua curiosidade era maior que a paciência do marido” (NAKASATO, 2011, p. 18). Nessa situação de conversa entre o casal, nota-se a posição determinante da fala de Hideo sobre a fala de Kimie, levando-a ao silêncio auto-imposto. Ela se cala, pois antecipa a impaciência do marido, e tal ato é o que causa apreensão em Kimie. Essas situações, aparentemente inofensivas, provocam um distanciamento afetivo entre os indivíduos envolvidos, pois demarca a superioridade de um em frente ao outro.

A história de Kimie é curta e cheia de silêncios. Ela é descrita como quieta, acuada e retraída. Parecia, então, menor do que realmente era. Quase despercebida. Opera, assim, o silêncio da opressão, evidenciado quando Hideo fala sobre seus projetos, “[...]. Disse que a

loja teria uma grande variedade de produtos, todos de boa qualidade, pois seu comércio teria fregueses da alta sociedade. Não perguntou a opinião de Kimie. Ela teria gostado que lhe dissesse: “Não é mesmo Kimichan?” (NAKASATO, 2011, p. 15). Queria participar da conversa, aceitaria se colocar nem que fosse por meio de um gesto, “responderia que sim, com sinceridade, ou simplesmente sorriria e acenaria com a cabeça, concordando” (NAKASATO, 2011, p. 15-16).

Ao refletir sobre o silêncio do oprimido, percebe-se, em Kimie, a recusa de se submeter a esse silenciamento, pois ela gostaria de ser ouvida pelo marido, participar de alguma maneira de seus sonhos. Orlandi (2007) alude que o silêncio do oprimido está inscrito no que eles (analistas do discurso) denominam de ‘Discurso da Resistência’, visto que age como uma maneira de opor-se ao poder. “Submetido a ela, o sujeito não pode dizer o que sabe ou o que supõe que ele saiba” (ORLANDI, 2007, p. 107). Orlandi (2007, p. 42) propõe uma concepção não-negativa de silêncio, ou seja, “o silêncio não fala, ele significa”.

A estudiosa segue afirmando que há silêncios múltiplos: o silêncio das emoções, o místico, entre outros. Constatamos que, em Kimie, atuam silêncios múltiplos: o silêncio da introspecção, o das emoções, o da resistência, como a autora os definiu. No silêncio das emoções, Kimie descobre que primeiro fora esposa em detrimento de sentir-se mulher. “Quando sentiu que havia vencido a resistência de Kimie, Jintaro a virou, abraçou-a, mas de repente a soltou e se afastou [...]. Ela se afastou sem dizer nada” (NAKASATO, 2011, p. 34).

O silêncio de Kimie dizia que “sentia uma sensação agradável naquele abraço firme” (NAKASATO, 2011, p. 34). Palavras interditas que permaneceram em silêncio. Seu marido era Hideo, mas dois anos depois,

Cansada das palavras duras de Hideo, que lhe cobrava empenho na lavoura, que lhe cobrava talento na cozinha, que a sujeitava na cama, insensível ao seu cansaço. Cansada de Hideo, que lhe dizia para não chorar porque o choro enfraquecia o ânimo, que lhe dizia para não chorar porque o choro o enervava. Cansada do silêncio de Hideo, que se calava quando ela perguntava algo. (NAKASATO, 2011, p. 38).

Tanto o silêncio da introspecção de Kimie, quanto a ausência de comunicação entre o casal, foram fortes motivos para que os laços afetivos fossem desfeitos. Uma mulher humilhada que descobre em Jintaro, uma nova forma de comunicação. Jintaro profere palavras e gestos de ternura e paciência, diferente das duras palavras de Hideo. “Kimichan, pare de ficar choramingando pelos cantos, [...]. Eu não suporto mais ouvir você chorando! Se fosse ele, Jintaro, o marido, ela não sofreria tanto” (NAKASATO, 2011, p. 37). Esse sofrimento em silêncio irrompe em atitudes extremas para uma mulher educada para ser uma

*ryôsai kenbo*¹⁷. Nessa deficiência de comunicação entre Hideo e Kimie, imperceptivelmente, o amor vai se desfazendo por um caminho sem retorno. Em Kimie, esse sofrimento em silêncio irrompe em atitudes transgressoras para os padrões comportamentais da época. Trair e morrer foram atos extremos para Kimie; morrer, para ela, foi uma forma de manifestar uma situação particular de opressão.

Shizue é a segunda esposa de Hideo, após a morte da primeira esposa, ele passa a morar como agregado da família de Shizue. Tempos depois, o pai de Shizue propõe a Hideo o casamento com a sua filha. Insatisfeito com as condições de trabalho na Fazenda Ouro Verde, Hideo e Shizue abandonam o local, arrendam um sítio. Neste local, nascem os cinco filhos do casal.

A personagem Shizue é diluída na narrativa, não apresentando muito destaque, pois em Shizue, o discurso opressivo confere forma a uma atitude resignada. Shizue reverbera o comportamento tradicional de boa esposa japonesa, ou seja, reproduz o papel imposto a mulher desde o período *Meiji* (1867-1912). Na educação ocidental, percebe-se uma similitude com a educação oriental. Uma educadora italiana, Elena Gianini Belotti (1981), afirma que as meninas, desde a mais tenra idade, vão sendo formadas para adquirir uma suposta feminilidade. Baseada na observação direta com crianças na idade pré-escolar, notou-se que há um direcionamento por parte dos adultos, uma vontade maior em moldar meninas do que os meninos. Dessa forma, sem que os adultos percebam, as meninas são orientadas para servir e cuidar dos outros – destacando o seu lado maternal.

Nesse seguimento, Shizue sai de um contexto oriental patriarcal e depara-se com outro contexto, também regido nos mesmos sistemas, só que em níveis diferentes, mas igualmente opressores, o contexto ocidental. Os estudos de Belotti (1981) e os vários estudos sobre a mulher, de um modo geral, confirmam que a opressão masculina sobre a mulher ocorreu e ocorre de uma maneira globalizada.

Em uma conversa íntima entre Shizue e Sumie:

– Okachan, a senhora é feliz? [...] -Eu sou feliz quando vocês e otochan estão bem [...]. -Okachan já se imaginou casada com outro homem? -Sumie, eu não penso nessas coisas. -Nunca pensou? Ficarão as duas em silêncio. Sumie aguardava as palavras de okachan. Palavras interditas em conversas de mãe e filha [...]. Disse que, quando ojiichan ficou viúvo e foi morar em sua casa, teve medo, quis pedir ao pai que o mandasse embora. Não o fez porque de nada adiantaria, seus receios não alterariam uma decisão do pai. (NAKASATO, 2011, p. 107-110).

17 Boa esposa, mãe sábia.

Shizue aceita, apesar de seus receios, a decisão do pai. Ela não consegue responder por si, sua vida é em função dos outros. Nesse contexto, fica evidenciado que existem palavras não ditas entre as duas, nas quais aparecem pensamentos ideológicos dispares. Podemos inferir, por meio das falas, que fica evidente também que a personagem sofre com a supressão da sua voz, o que ocasiona uma censura. Portanto, em Shizue, a censura atua ao lado da opressão, “proíbem-se certas palavras para se proibirem certos sentidos” (ORLANDI, 2007, p. 76). Para ela, o sentido de felicidade está agregado com a felicidade de sua família, enquanto que o “eu” da personagem encontra-se latente, pois é a única forma de viver que ela conhece.

Nascida no entremeio de Haruo e Hiroshi, Sumie já é uma identidade hifenizada como seus irmãos. A personagem foi educada no seio de uma família tradicional nipônica, e apesar de aproximadamente duas décadas separarem as gerações de mãe e filha, pouca coisa mudou na sua família e no modo ideológico de se pensar as mulheres. Sumie traz em si um comportamento parecido com o de sua mãe. A identidade hifenizada de Sumie entrará em divergência com a identidade diaspórica da mãe Shizue. Resultando que no desenrolar da narrativa, surpreende com uma guinada que mudará o seu destino e o de todos ao seu redor. A tomada de consciência chega no momento inadequado, a sua felicidade causara a infelicidade do ex-marido e seus filhos, além disso, causa uma ruptura definitiva com seu pai e conseqüentemente a mãe, pois ela obedece às ordens ditadas pelo marido, Hideo.

A personagem, na narrativa, surge adulta e trabalha na loja de seu pai, Hideo. Nesse ambiente, ela conhece Fernando, um brasileiro sem ascendência nipônica. Apaixona-se por ele, mas não tem coragem de assumir esse amor por causa das convenções instituídas culturalmente. Ao fugir de seus sentimentos e de se adequar às regras familiares, ela aceita se casar com um homem que não ama, porque esse tem ascendência nipônica, característica que faz com que ele se encaixe nos padrões estabelecidos pela sua família. Esse é o modo de a personagem silenciar as suas emoções até então.

Anos mais tarde, casada e com dois filhos, ela percebe que não é feliz, e decide abandonar a família fugindo com Fernando. Nakasato (2011) descreve de maneira poética a sua partida, e metaforicamente o momento em que ela deixa de ser silenciada, pois “antes de fechar a porta atrás de si, Sumie olhou o marido pela última vez e disse num sussurro: - Eu sinto muito” (NAKASATO, 2011, p. 122). Quanto aos significados atravessados por essas três palavras, Orlandi argumenta que o “silêncio não está disponível à visibilidade. Ele passa pelas palavras. Não dura. Só é possível vislumbrá-lo de modo fugaz. Ele escorre por entre a trama da fala” (ORLANDI, 2007, p. 32). Nesse sussurro de Sumie, podemos auscultar um

silêncio, além de interno, também ensurdecedor, recorremos à metáfora, pois não conseguimos colocar em palavras todas as emoções da personagem.

Ao recusar o silêncio imobilizante que a mãe transmitia, Sumie rompe com o silêncio que a petrifica. Dessa forma, fica evidente que, em Sumie, opera, também, a resistência as tradições ancestrais. Ela encontra forças para se opor ao que foi a ela instituído, embora o preço a pagar fosse alto, já que resultou na interrupção do convívio com os filhos. Por esse motivo, “todos a julgavam, punham sobre os seus ombros o peso da culpa, mas ela se recusava a carregá-la. Era uma lição que Hideo lhe ensinara, e ela não aprendera: observar e respeitar o que os outros pensam” (NAKASATO, 2011, p. 125). Com isso, é visto que, apesar das consequências de seus atos, Sumie não se fecha em si. As reflexões sobre o silêncio possibilitam enxergar como o processo da opressão, da censura, tolhe o sujeito na sua busca identitária. Dessa maneira, podemos perceber que apesar dessas impressões, isso não impede que o sujeito ultrapasse essa força desestabilizadora. O que ocorre é uma retomada de sua transformação identitária, só que de forma mais lenta.

2.3.2 O silêncio da tradição em Kimiko e Teresa

Segundo Orlandi (2007), o silêncio é significado pela sua não presença enquanto a linguagem verbal é significada pela presença de palavras. Nesse entendimento, pensar o silêncio para Orlandi é

pensar a solidão do sujeito em face dos sentidos, ou melhor, é pensar a história solitária do sujeito em face dos sentidos. É por aí que se pode fazer intervir as ‘fissuras’ que nos mostram efeitos de silêncio. O Outro está presente, mas no discurso, de modo ambíguo (presente e ausente). E os modos de existência (presença) das personagens do discurso são significativas. (ORLANDI, 2007, p. 50).

Em *Sonhos bloqueados* (1991), Kimiko, a personagem protagonista, reproduz um silêncio imposto pela forte tradição patriarcal japonesa. Conforme citado anteriormente, Takashi Maeyama (apud NAKASATO 2010, p. 64) observa que “[...] em muitas famílias japonesas no Brasil, existe uma clara separação social e cultural entre os irmãos”, Kimiko perdera a mãe aos doze anos, e, desde então, assumira os afazeres domésticos da casa, apesar de não ser a filha mais velha. Sua irmã mais velha, Eiko partira para São Paulo para estudar corte e costura, deixando Kimiko como a escolhida para trabalhar em casa, o que ocasionou o abandono da escola aos doze anos. O pai já decidira quem se dedicaria aos estudos e quem trabalharia para o sustento da família, pois ele não podia oferecer estudo para todos os filhos.

Quando Teresa entrou na faculdade, o pai ordenou que Kimiko teria que acompanhá-la. Dessa forma, deixou o interior rumo à capital de São Paulo, morando no bairro da Liberdade, um típico espaço japonês. Mesmo morando na capital, trabalhava para custear sua estadia. Kimiko num diálogo com sua amiga Yumi:

- Quando tinha doze anos... Tive de parar de estudar. Fui até a segunda série do ginásio, queria continuar, mas não deu [...]
- E os outros irmãos? – Perguntou como se tivesse adivinhado que eu não estava à vontade para falar sobre Eiko.
- Somos cinco ao todo: o Kunio, que trabalha na roça com papai; a Eiko, casada há um ano e morando em Lins; a terceira sou eu; depois vêm o Akira e a Teresa que só estudam.
- É... Os caçulas sempre levam a melhor, pois podem estudar mais, não precisam ajudar a família, né? (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 69/70).

Nesse contexto, o acesso ao estudo possibilitava a estes indivíduos diaspóricos, uma forma de ascender socialmente, com isso, o pai de Kimiko selava o seu destino. Kimiko cumpria em silêncio a tradição, até seu casamento foi feito de modo tradicional, ou seja, um matrimônio arranjado. Através de um bilhete do irmão mais velho, Kimiko é intimada a retornar para o interior e ficou surpresa, pois seu casamento já estava definido por sua família.

Feitas as devidas apresentações, fiquei sentada entre os Matsumoto, muito contrariada porque nada tinham me avisado e, principalmente, porque eu deveria estar parecendo desengonçada, sem graça e feia, com a roupa amarrotada e sem nenhuma pintura no rosto, os cabelos desarrumados e poirentos... Não é justo, cheguei de viagem, nem pude lavar o rosto.... (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 24).

O silêncio que opera em Kimiko é o silêncio imposto pelo ‘exercício do poder’ (leia-se poder da tradição) e, conseqüentemente ‘pela derrota da vontade’. Na primeira conversa de Kimiko com Yukio, um candidato a ser seu noivo, ele se mostra desinteressado e distante, porém para quebrar o clima de tensão resolve puxar um diálogo com Kimiko.

- Você gosta da vida em São Paulo?
 - Bem, por enquanto estou gostando porque tenho um trabalho e ...”
 - Na verdade, mandei a Kimiko mais para acompanhar a caçula que estuda na faculdade – interrompeu papai naquele seu jeito autoritário e determinado. – A Teresa é estudiosa, inteligente e vai ser farmacêutica; agora, a Kimiko é muito caseira, gosta de cozinhar, costurar... – e continuou enumerando todas as tarefas domésticas que eu sabia executar.
- Eu queria dizer a todos que tinha profissão da qual me orgulhava muito, que minhas freguesas elogiavam minha habilidade, que eu podia me sustentar com o meu salário, porém, não tive ânimo senão para sorrir e não falar nada. O cansaço da viagem e o poder que papai exercia sobre nossas vidas fizeram com que eu me resignasse a ficar calada, enquanto os demais conversavam sobre amenidades. (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 24-25).

O silêncio de Kimiko não é vazio, ou seja, desprovido de sentido. Ele indica uma universalidade relevante, compreendido como o silêncio que significa. Nesse excerto, observa-se uma outra forma de silêncio, o silenciamento. É interessante ressaltar na análise do recurso de subjetivação da personagem, principalmente no fluxo de consciência que a personagem quer expor todas as palavras interditas, incompletas, e seu pensamento é preenchido com o verbo no pretérito imperfeito. Isto indica que ela está retida no passado e suas ações não são concluídas, como em “eu queria dizer a todos”, mas cala-se resignada.

Um famoso provérbio popular: Quem cala, concorda, teve sua origem em “Quien calla, otorga”, expressão cunhada pelo papa Bonifácio VIII. Nos escritos bíblicos, bastava o silêncio de um pai para a aceitação e homologação de um voto feito pela filha sob sua tutela. Essa expressão, que mais tarde, tornou-se popular, encaixa-se perfeitamente em Teresa, irmã mais nova de Kimiko. Teresa, ao contrário de Kimiko, foi beneficiada pela tradição hierárquica familiar. Nunca questionou o pai, mas cumpriu o que se esperava dela, ser a doutora da família. No sentido psicológico, o calar tem várias significações, pode significar que concorde com a situação, também pode ser que não tenha argumentos fortes para contradizer. No excerto abaixo, a relação dito/não dito entre as irmãs, “ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis um uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 2007, p. 75). Assim, é possível inferir que existem sentidos possíveis de serem compreendidos a partir do silêncio presente abaixo:

- Teresa, não seja chata, vamos? – Aproximei-me do beliche e fiquei na ponta dos pés.

- Já disse que não quero, não posso e não vou! Será que não dá pra entender que eu preciso estudar, que tem prova amanhã? – Virou-se para a parede. – Vai você que nem tem escola!

Suas últimas palavras, o tom de sua voz, foram um choque. Espetaram no meu peito como facadas – agudas, cortantes, certeiras! Como ousava dizer uma barbaridade dessas? Pois não foi por causa dela e do Akira que precisei abandonar os estudos? Para tomar conta deles, dar almoço, prepará-los e leva-los ao grupo escolar? Bem que eu quis continuar e terminar o ginásio... E quando minhas antigas colegas foram me mostrar as fotos de formatura, que inveja daquelas becas, das fisionomias alegres e vitoriosas! Chorei muito, tarde da noite, quando todos já se tinham recolhido... Precisei abafar os soluços debaixo das cobertas, com medo de acordar a casa. No dia seguinte, mal conseguia falar, de tanto que doía a garganta, talvez por ter reprimido as lágrimas... Como desejaria ter soltado a voz, o mais alto possível, livre, rasgando o ar, não importaria que o mundo inteiro fosse ouvir. (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 72).

Mas tudo o que fez, foi despertar novamente no seu mundo silenciado, não falou, não gritou. Não ter chorado em voz alta foi um silêncio autoimposto representado pela falta de voz no dia seguinte e chegando a provocar dor de garganta na personagem. Kimiko obedecia aos rígidos preceitos de uma educação japonesa, sofria em silêncio. Assim, a falta de voz

metafórica, o chorar em segredo, torna-se a falta de voz física, ou seja, quando o simbólico é representado na vida real.

Um dos sentidos possíveis, na visão de Teresa, poderia ser uma vantagem sua irmã não estudar, desconhecendo todo o silêncio da questão dos estudos para a irmã. Na ótica de Kimiko, era egoísmo pensar em estudar, sua obrigação era cuidar da casa e dos irmãos menores. Mais à frente falaremos sobre a questão das matriarcas e retomaremos a análise do silêncio em Kimiko.

2.4 Representação das identidades femininas em *Nihonjin*: Kimie, Shizue e Sumie

Ponderamos o quão complexo é a formação identitária de um povo. Para Woodward (2008, p. 10), “os homens tendem a construir posições-de-sujeito para as mulheres tomando a si próprios como ponto de referência”. Compreende-se que a identidade fica determinada pelo gênero. A identidade se discerne e se concebe a partir daquilo que ela não é, ou seja, pelas diferenças. Partindo do que foi discutido, passaremos à análise identitária das personagens: Kimie, Shizue e Sumie.

2.4.1 A identidade de Kimie

Kimie, a primeira esposa do protagonista Hideo, surge discreta na narrativa. Seu corpo é franzino causando a impressão de quase invisibilidade, porém, apesar de aparecer só no primeiro capítulo, sua participação é intensa. A sua identidade diaspórica nos é revelada em nuances enigmáticas e devido a este fator causa forte impacto no leitor. No primeiro capítulo, a identidade diaspórica de Kimie é montada e demonstrada no decorrer da narrativa. O ser humano diante de certas adversidades consegue resistir, fornece com isso um material satisfatório de análise das mesmas. Seguiremos com a análise da primeira personagem diaspórica que abre uma sequência de três personagens a serem analisadas.

O desejo do Hideo de buscar oportunidades para melhorar de vida transportou Kimie para terras brasileiras. Ela não veio por vontade própria. No decorrer da viagem, ainda no navio, Hideo discutia com seus conterrâneos sobre seus projetos pessoais, almejava ter uma loja de utensílios domésticos, porém a esposa nunca fora consultada sobre seus planos de futuro como comprovado anteriormente no excerto da página 52. Kimie, escravizada pela forma como foi criada, desejava ser consultada, embora para o marido, sua opinião não tivesse importância, pois sabia de antemão que ela sempre concordaria.

A experiência da diáspora trouxe sérias implicações para a subjetividade da personagem. Dentre essas implicações, o deslocamento do lar foi o mais significativo. A rotina de Kimie, no seu local de origem, era experienciada pelas percepções de sons, cheiros, noites frias de inverno e as brincadeiras com bolas de neve com seus irmãos. A experiência diaspórica ocasionou o trauma da separação do seu lar de origem. Kimie esperava pela neve no Brasil, “ela foi à janela, girou a taramela e a abriu, mesmo sob os protestos do marido, porque fazia muito frio. E ficou lá, debruçada, com os olhos cheios d’água” (NAKASATO, 2011, p. 40). A recordação da infância brincando com os irmãos na neve era seu modo de ser feliz.

Nesse sentido, Brah (2002) observa que o subtexto ‘lar’ está incluído no conceito de diáspora. Portanto, para a autora, “o ‘lar’ é um lugar mítico de desejo na imaginação diaspórica” (BRAH, 2002, p. 192). Brah (2002) alega que a relação dos migrantes diaspóricos com o “lugar da migração” é díspar nas gerações subsequentes. Kimie traz consigo, uma memória recente de seu lar ancestral, assim constantemente precisa negociar novas realidades culturais.

Nacionalmente falando, a personagem Kimie é japonesa. Partindo dessa afirmação, ela representa uma mulher que ocupa um papel secundário na sociedade tradicional nipônica, pois fora educada no período *Meiji*. O período *Meiji* foi marcado pelo sistema patriarcalista, ou seja, a autoridade masculina não era discutida, e sim cumprida. Embora, a mulher fosse respeitada no âmbito familiar, ela enfrentava intimidações da sociedade para ocupar um papel à margem. Apesar de Kimie aparecer pouco na narrativa, sua participação na história é intensa. *A priori*, ela aparenta ser uma mulher submissa, frente à personalidade forte de Hideo, o protagonista. O narrador admite que sabe pouco sobre sua quase avó e procura os seus vestígios por meio das reminiscências de seu avô, Hideo e do tio Hanashiro. A personagem, aos poucos, começa a ser identificada como afável no trato com animais, “tio Hanashiro me contou algumas coisas dela que o vovô havia lhe dito muito tempo atrás [...]: que se afeiçoara a uma galinha e se recusava a matá-la, que a levava ao meio do mato e a soltara para não ser obrigada a sacrificá-la” (NAKASATO, 2011, p. 10).

Ela também é vista como medrosa, porque “ao puxar o rastelo de baixo de um pé de café, trouxera junto com as folhas uma cobra-cega e então desmaiara (NAKASATO, 2011, p. 10). Além disso, a personagem também é vista como diferente, pois faz amizade com uma mulher negra que morava na mesma colônia com tradições muito díspares da sua. A personagem “[...] fizera amizade com uma negra que morava na colônia, uma negra que fazia rezas e chás e curava doentes. E me pus a imaginar como se tornariam amigas uma imigrante

japonesa que chegara havia pouco tempo do Japão e uma negra na segunda década do século XX” (NAKASATO, 2011, p. 10).

O contato com outras culturas modifica o sujeito, antes pensado como um sujeito centrado. A identidade pela ótica sociológica, segundo Hall (2006), é gerada na relação entre o ser e a sociedade e que a pessoa tem uma essência interior, mas esse eu interior é moldado na comunicação contínua com distintos mundos culturais que sua identidade se designa.

O que possivelmente ocorre com a personagem é um provável início do fenômeno social conhecido por transculturação, embora seja uma transculturação forçada. Para Reis (2005, p. 470) “transculturação implica em processos de aculturação, de desculturação parcial e de neoculturação.” Uma contribuição importante de Ortiz, citado por Livia Reis (2005, p. 467), é entender que transculturação significa “processo sempre em movimento, que é o encontro dos povos e de suas culturas”. Transculturação forçada se explica no caso de Kimie, pois morando no Brasil, ela é obrigada a mudar os hábitos alimentares. Dessa maneira, toma café em vez do tradicional chá.

Sob a perspectiva de Hideo, Kimie também aparenta ser fraca e calada, quando em comparação com Shizue. Para o protagonista, “Kimie era medrosa, fraca, que não servia para o trabalho na lavoura” (NAKASATO, 2011, p. 10). Na personagem, a experiência da diáspora ocasionou uma ligação com suas origens e paradoxalmente afetou suas relações afetivas com Hideo. Os contatos de Kimie com outras culturas possibilitaram mudanças nas suas condições de vida, responsáveis por fazer surgir alterações consideráveis nas regras sociais e culturais de sua família. Nesse entendimento Pratt (1999) considera:

Transculturação é um fenômeno da zona de contato. [...], da expressão “zona de contato”, que uso para me referir ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada. (PRATT, 1999, p. 31).

O Brasil torna-se uma zona de contato, lugar de encontros entre culturas distintas. De um lado, Kimie, uma representante de uma cultura do extremo oriente e do outro lado, Maria uma descendente de povos escravizados que carrega consigo tradições africanas. Dessas duas mulheres de culturas tão díspares surge mais que o sentimento de amizade, podemos inferir que entre as duas existe cumplicidade. Maria é solidária com Kimie, sabe de antemão o sofrimento causado pelo deslocamento geográfico e a personagem diaspórica encontra em Maria apoio e segurança no novo espaço.

A transculturação mostra relações desiguais de poder. Assim, Maria e Kimie se unem porque são a parte mais fraca da relação de poderes. Ao saber da amizade das duas, Hideo vocifera “- Não lhe disse para não se meter com eles? Não lhe disse que eram uma gente ignorante, que poderiam ser perigosos? – Não são – respondeu Kimie. – São trabalhadores como nós. – Mas eu proíbo você de voltar lá, de conversar com eles!” (NAKASATO, 2011, p. 27). As duas sofrem opressão da parte de Hideo, Maria por ser mulher e negra, Kimie por ser mulher e nipônica. Neste ambiente colonial, Hideo representa a força patriarcal incidindo sobre as mulheres, pois ambas são discriminadas por serem mulheres e por serem não brancas.

Além da transculturação, outro fenômeno observado entre Kimie e Maria é o *female bonding* (*woman-bonding*; *sisterhood*; sororidade), ou seja, nas palavras de Bonnici (2007, p. 83) “é a solidariedade interfeminina praticada por mulheres para romper ou aniquilar as estratégias patriarcais”. Em *Nihonjin* (2011), o *female bonding* está bem exemplificado na relação de amizade entre Kimie e Maria, pois apesar de serem de culturas diferentes, Maria apoia Kimie e tenta ajudar a amiga nesse contexto social em que se encontram.

Até esse momento da história, Kimie demonstra ser uma pessoa afável, fraca, medrosa, porém, doravante surpreendente. A submissão de Kimie parece ser superficial, porque a nossa personagem manteve a amizade com Maria, apesar da proibição do marido. A personagem se arrepende de ter fechado a porta na cara de Maria,

disse em um português quase incompreensível, misturado a algumas palavras em japonês, que o repolho era de sua horta, que se chamava Kimie, que a desculpasse por aquele dia, que ficara assustada, pois para ela tudo era estranho no Brasil. Então, para seu alívio, Maria lhe sorriu um sorriso grande como ela, de cima para baixo, pois ela era alta, e Kimie, baixinha. E disse para Kimie entrar, fazendo gestos grandes para que a outra compreendesse, disse que lhe prepararia um café (...). (NAKASATO, 2011, p. 26).

Podemos observar aqui, dois fatores indicativos de um início de transculturação. Primeiro, Kimie fala um português misturado ao japonês, segundo, toma café em vez do chá.

No Japão, Kimie sempre mantivera relações sociais com pessoas parecidas com ela, no entanto, no Brasil, as relações e as conseqüentes matizações culturais eram inevitáveis. Hall (2006) comunga com as pessoas que asseguram que as identidades modernas estão desagregadas, muitas vezes provocadas por deslocamentos. O fenômeno provoca descentramento do sujeito e a descentração do sujeito¹⁸, tanto no âmbito social e cultural,

18 Descentramento do sujeito, nas palavras de Hall (2006) é causado por “um tipo diferente de mudança estrutural que está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as

constitui uma ‘crise de identidade’ para esses sujeitos como no caso de Kimie, uma identidade diaspórica.

Conforme citado no item 1.1.3, o contrato firmado entre a companhia de imigração e os cafeicultores paulistas antevia, para cada família, o número mínimo de três trabalhadores, por um período mínimo de dois anos. Como ninguém da família de Hideo e Kimie se prontificou a fazer a viagem, Jintaro se juntou a eles nessa aventura. “No Japão, no porto, pouco antes de partir, seu pai lhe dissera para respeitar Hideo, pois ele lhes fizera um favor e seria o chefe da casa (NAKASATO, 2011, p. 35)”. Desde então, Jintaro era o incorporado naquela família.

Além da amizade com Maria, a personagem rompe com as regras da sociedade tradicional quando cede as investidas de Jintaro:

Kimie, porque era honesta, tentava se soltar dos braços fortes de Jintaro. Mas estava cansada, e o cansaço lhe dava motivos que a sua retidão não conseguia mais rejeitar. Então parou de se debater, ficou quieta, deixou-se conduzir até o quarto de Jintaro, esperou que ele fechasse a cortina que substituía a porta, aproximou-se do colchão de palha e se deitou sem dizer nada. Depois sentiu, primeiro assustada e quase contente, que Jintaro era mais pesado que Hideo, que Jintaro era maior, que quase a machucava. Mas logo sentiu, feliz, que o peso de Jintaro não lhe pesava, que ele se colocava suavemente sobre o seu corpo, que o seu tamanho, por fim, se ajustava a ela. (NAKASATO, 2011, p. 38-39).

Nessa última passagem, começa a ficar evidente que a personagem não é tão submissa como aparenta ser. Quanto a este fato, Hall cita “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2006, p. 12). A identidade multifacetada de Kimie começa a ficar evidente, com traços de uma identidade fragmentada resultante de fenômenos sociais e culturais.

A formação identitária de Kimie sugere a ideia de uma identidade japonesa homogênea. Porém, nossa análise identifica a traição da personagem como resistência dela em relação as tradições que o marido representa. A identidade diaspórica, nas palavras de Brah (2002), “é sempre plural e está sempre em processo, mesmo quando pode ser construído e representado como fixa” (BRAH, 2002, p. 195). A representação de Kimie sugere uma

paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um ‘sentido de si’ estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito” (HALL, 2006, p. 9). Ou seja, o descentramento é o processo que o sujeito passa, ele leva a descentração, entendida como a perda ou a fragmentação da identidade.

mulher resignada, cumpridora das normas sociais de sua época, ceder as investidas de Jintaro significa que rompeu com laços significativos de sua cultura.

A seguir, analisaremos a formação identitária de Shizue, já que ambas se encaixam dentro de um mesmo escopo, ou melhor, equivocadamente, a identidade dessas duas personagens, Kimie e Shizue, são aparentemente fixas, mas não os são.

2.4.2 A identidade de Shizue

Tanto Kimie quanto Shizue são da mesma geração, pertencem a um grupo de mulheres nascidas no Japão que foram imigrantes em terras brasileiras. Ambas são “identidades construídas e questionadas dentro dos interstícios da configuração particular de poder” (BRAH,2002, p. 177). Shizue, a segunda esposa de Hideo, também apresenta características fixas, isto é, uma mulher profundamente comprometida com os valores e práticas tradicionais da sociedade japonesa. Shizue está inserida num contexto estrutural de dominação masculina. Estas estruturas de dominação se propagam respaldadas em instituições sociais como: Família, Escola, Religião e Estado.

Na visão de Bourdieu (2012, p. 7), a dominação masculina resulta em “violência simbólica, violência suave, insensível, invisível as suas próprias vítimas”. Desse modo, Shizue não se dá conta que é vítima do sistema dominante masculino. O narrador apresenta-a como uma mulher que obedece aos preceitos nipônicos de maneira exemplar, o que significa que ela, inicialmente, aceita se casar com Hideo, embora não fosse do seu total agrado esta união.

Conhecia ojiichan da colônia, via-o nos trabalhos do cafezal, via-o com Kimie, via que a tratava com rispidez, e ela estava sempre triste. Conhecia a fama que tinha de homem severo, intransigente. Não lhe tinha simpatia. Por isso, quando o pai lhe disse que se casaria com ele, ficou assustada, tentou argumentar que não estava preparada, que alguém havia lhe dito que se casar com viúvo atraía má sorte, mas foi em vão”. (NAKASATO, 2011, p. 110).

Mesmo conhecendo a fama de intolerante de Hideo, a personagem não encontra meios para refutar tal decisão paterna. Para Bourdieu (2012), é impressionante, que a ordem estabelecida no mundo com privilégios para os homens e injustiças para as mulheres, se manteve por tanto tempo impassível na sociedade. Virgínia Woolf (apud BOURDIEU, 2012) considera,

Inevitavelmente, nós consideramos a sociedade um lugar de conspiração, que engole o irmão que muitas de nós temos razões de respeitar na vida privada, e impõe em

seu lugar um macho monstruoso, de voz tonitruante, de pulso rude, que, de forma pueril, inscreve no chão signos de giz, místicas linhas de demarcação, entre as quais os seres humanos ficam fixados, rígidos, separados, artificiais [...]. (WOOLF apud BOURDIEU, 2012, p. 8).

A personagem, quando filha, vivia sob o jugo paterno, e, ao se casar, deve obediência ao marido. Desta forma, Shizue, na opinião de Hideo,

é rápida na lavagem de panelas e pratos, em meio ao cafezal, vigorosa na capinação de ervas daninhas. [...] Seu corpo era robusto, os braços mais grossos. Era uma vantagem. Precisava ao seu lado de uma mulher forte, que não reclamasse do trabalho da capina ou da derriça. (NAKASATO, 2011, p. 49).

Para Hideo, Shizue representa a mulher ideal, uma mulher resignada e feliz e seu corpo forte resiste ao trabalho braçal na lavoura e os afazeres domésticos. Nesse sentido, as palavras de Bourdieu (2012) são pertinentes para elucidarem como é a divisão social do trabalho dentro dessa visão androcêntrica.

A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta [...]. (BOURDIEU, 2012, p. 18).

Para essa personagem diaspórica, é dada a ocupar um lugar marcado, não podendo ultrapassar limites. Assim, fica restrita aos limites do lar, não participa de situações sociais em que envolvem os próprios filhos. Por exemplo, é Hideo, sempre, que conversa com a professora quando surgem adversidades entre os saberes da escola e os saberes da família.

Sobre a resignação de Shizue, a filha Sumie indaga se a mãe é feliz. Shizue responde: “[...]. Eu sou feliz quando vocês e otochan estão bem.” (NAKASATO, 2011, p. 109). A felicidade de Shizue está condicionada aos outros da família. Sua concepção de felicidade é regulada nos princípios sociais em que fora educada, isto é, sua felicidade é vista pelos outros quando ela está servindo.

Com o contato com a cultura ocidental, os filhos, aos poucos começam a pensar diferente da tradição oriental. Dessa forma, Haruo, o filho contestador de Shizue, incomodava-se com a conformidade de sua mãe.

[...] Okachan devia dizer o que pensa, não devia dizer sim para tudo que otochan diz. Okachan tem medo de otochan, não é?

- Haruo, o que eu sei é que nós somos nihonjins, e nihonjin tem alguns costumes que são diferentes dos costumes de gaijin. Otochan só quer viver dentro desses costumes, e eu respeito isso. Não é medo, é respeito.

- Para okachan, respeito significa ficar quieta mesmo quando não concorda com alguma coisa. (NAKASATO, 2011, p. 94).

Haruo cobra de sua mãe uma resposta a várias indagações que lhe atormentam. Dentre elas, está a questão identitária. A mãe não está apta a responder, dificilmente quem está passando por um processo consegue ter consciência de que é parte integrante do mesmo. Se sabemos que “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença (WOODWARD, 2008, p. 39)”, como Shizue poderia responder essa questão? A professora dizia que ele era brasileiro, o pai dizia que era japonês.

Na procura de uma possível resposta, chegamos no argumento de Woodward (2008) que cita que a identidade “não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença (WOODWARD, 2008, p. 40)”. Isto quer dizer, segundo o pensamento da autora, que os relacionamentos sociais são determinados por duas formas de diferença: a simbólica e a social, as quais formam os sistemas classificatórios. Pela formação de sistemas classificatórios que cada cultura encontra meios distintos para elaborar o mundo em que vive.

Para Shizue, ambos são *nihonjin*, mas Haruo diz que seu coração é brasileiro. Ainda segundo Woodward (2008, p. 55), “as posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades”, então, nesse sentido, Haruo é brasileiro. Quanto a Shizue, ainda, reverbera o comportamento da mulher nipônica tradicional, presa as origens.

Ao filho disse: que morava no Brasil, mas não era brasileira, não podia virar gaijin só porque vivia em terra estrangeira, portanto não podia se sentar à mesa junto aos homens durante as refeições como faziam as esposas brasileiras, não podia dizer não se otochan lhe pedia algo, não podia se queixar das decisões do marido. (NAKASATO, 2011, p. 94 – 95).

Percebe-se que a identidade de Shizue segue uma linearidade. Do início ao fim, exhibe o mesmo comportamento, o qual pode ser explicado devido a personagem ter vivido boa parte de sua vida em comunidade japonesa. Dessa maneira, permaneceu distante de outras influências culturais, refugiada em uma comunidade que a protegeu e as forças patriarcais que a cerceou. O preço a pagar pelo não enfrentamento da realidade é não ter liberdade de decisão.

Identidade, segundo Zygmunt Bauman (2003), “significa aparecer: ser diferente e, por essa diferença, singular – e assim a procura da identidade não pode deixar de dividir e

separar” (BAUMAN, 2003, p. 21). Dividir e separar é o que acontece entre pai e filho na narrativa. Diversas vezes Haruo confronta Shizue, não se conforma com as atitudes autoritárias de seu pai. Desta feita, Haruo diz a Shizue.

- Não podemos viver no Brasil como se estivéssemos no Japão, mamãe – insistia Haruo com obachan, que o escutava, ao contrário de ojichan, que o deixava falando sozinho, cansado de ter suas ideias contrariadas. [...]
- Desculpe, okachan, eu não quis chamar otochan de burro, mas é que ele nunca ouviu o que a gente diz, ele acha que sempre tem razão.
- E não é assim? Otochan sabe o que é melhor para nós, sabe o que é certo e o que é errado.
- E okachan?
- Eu? Eu não sei nada. (NAKASATO, 2011, p. 93- 94).

Para Shizue, o marido quer permanecer dentro da comunidade, o problema é, nas palavras de Bauman (2003, p. 21), “a vulnerabilidade das identidades individuais”, pois a identidade ao ser formulada apoia-se em ‘cabides’ que possam sustentar seus receios e expectativas. A personagem ao ser questionada sobre as atitudes do marido prefere se abster. Tem receio que as ideias inovadoras do filho provoquem uma rusga entre pai e filho. Tudo que ela deseja é harmonia em sua família. O comportamento de boa esposa de Shizue não lhe permitia questionar as atitudes do marido.

2.4.3 A identidade de Sumie

A personagem Sumie, de *Nihonjin* (2011), é a terceira filha do total de cinco do casal de imigrantes japoneses, Shizue e Hideo. Sumie conhece Fernando, um rapaz que seu pai nunca aceitará como genro. Obediente às tradições, Sumie desiste de fugir com seu pretendente, após resistir anos a fio, percebe-se infeliz. Resolve pensar na sua felicidade e sua decisão provocará uma ruptura definitiva com sua família de origem. Sumie adota uma posição de identificação deslocada, múltipla e hifenizada, própria de sujeitos em condições diaspóricas.

A filha de Hideo não é japonesa, tampouco sente-se brasileira, nascida em um local diferente de seus genitores, mas com a cultura ancestral internalizada, ela passa a ter uma identidade hifenizada, ou seja, é nipo-brasileira. Como citado anteriormente, a relação dos migrantes diaspóricos com o lugar da migração é diferente na geração de Sumie. Diferente de sua mãe Shizue, Sumie nasceu no Brasil, portanto era inevitável a hibridização cultural. Sumie representa o sujeito proveniente das recentes diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Sumie deve “aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas

linguagens culturais” (HALL, 2006, p. 89). Esse habitar que o autor se refere, pode entrar em rota de colisão, indicando ser um processo complexo. Ora pode aflorar uma identidade ligada às tradições, ora outra complementemente apartada da sua origem, como parece indicar o processo de identidade da personagem em questão.

Em princípio, Sumie reflete um comportamento tradicional até o momento em que situações inesperadas surgem para desestruturá-la. A personagem mostra-se diferente de sua mãe, pois conforme analisado anteriormente, para Shizue, felicidade se traduz em servir aos outros.

Segundo as afirmações de Hall (2003), “as mulheres que respeitam as tradições de suas comunidades se sentem livres para desafiar o caráter patriarcal destas, bem como o chauvinismo da autoridade ali exercida. Outras se sentem bem, se conformando” (HALL, 2003, p. 79).

Sumie assumiu um casamento arranjado por *miai*, casamento arranjado na tradição japonesa e, depois, vivenciou o papel de mãe. Entretanto, devido a seus anseios internos, ela sentia que não era feliz, e decide, ao final de sua narrativa, abandonar o marido e os filhos, conforme descrito em:

Na noite da partida, Sumie repetiu tudo: sem acender as luzes, pois as luzes incomodariam Ossamu, que se incomodava mais com luzes que com barulho, retirou do guarda-roupa o mínimo necessário, colocou as roupas numa mala. Depois foi à cozinha, escreveu ao marido uma carta de poucas linhas: que era um bom homem e um marido exemplar, que os filhos eram bons, mas que isso não era suficiente para fazê-la feliz, e por isso os deixaria para viver com o homem que amava, o homem com quem deveria ter partido dez anos antes, um homem que o pai não aceitaria, pois era gaijin. (NAKASATO, 2011, p. 120-121).

Quando pensado em uma união inter-racial, os japoneses temiam a perda da cultura japonesa, também conseqüentemente, a diluição de sua etnicidade.

Sumie sabia que Hideo nunca aceitaria Fernando como genro, pois o pai queria preservar o fenótipo oriental, garantindo, assim a perpetuação de sua suposta autenticidade genética. Woodward (2008) assevera que “as identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos [...]” (WOODWARD, 2008, p. 33). A personagem, até boa parte de sua vida, estava em conflito interno, a tensão gerada por este conflito exigia uma saída. Por exemplo, as normas sociais de seu grupo impõem que ela assuma o papel de boa mãe e esposa. Entretanto, questiona-se, a princípio, como fica o lado mulher? Ao decidir satisfazer o lado mulher, Sumie demonstra uma identidade cambiante, pois a mesma, sem dúvida, passa por transformações devido ao hibridismo cultural.

O conceito de hibridismo desenvolvido pela biologia, pouco a pouco, vai migrando para outros campos do saber. Percebe-se que estes conceitos são matizados no universo acadêmico e se aglutinam a outras abordagens críticas. A diluição desse conceito surge nos estudos culturais contemporâneos. Hall (2006) tem contribuído para difundir a ideia de que a construção de identidade na pós-modernidade é um processo inevitavelmente em andamento, impuro e híbrido. O hibridismo, para Stelamaris Coser (2005, p. 172), “se refere não a um sujeito híbrido, formado e assumido como tal, mas ao angustiante processo de tradução cultural”. Em circunstâncias diaspóricas, Hall (2003, 2006) aponta que a formação de novas identidades se deve a complexos processos desorganizadores entre tradução e tradição. Portanto, de acordo com Hall (2003) o grupo migrante traz as marcas da diáspora, da hibridização e da diferença intrínseca na sua constituição.

Para hibridização, tomamos o conceito de Coser (2005, p. 165) que estabelece “a princípio, o hibridismo nos reporta à biologia e à preocupação com a mistura das espécies que aflora em pesquisas e escritos europeus (e eurocêntricos) do século XIX”. Nesse sentido, o sujeito híbrido é aquele que está imerso em mais de uma cultura ou mais de uma etnia, como é o caso dos nipo-brasileiros. Entretanto, para COSER (2005) esse cruzamento de raças foi considerado por cientistas como algo impuro e contaminado. Atualmente, os estudos com a linguagem consideram o ser híbrido aquele que combina duas ou mais línguas para formar uma nova, também conhecida como língua crioula. No entanto, não abordaremos esse fato e focaremos na análise entre culturas dispares para a formação do sujeito híbrido.

2.5 Representação das identidades em *Sonhos bloqueados*: Kimiko, Teresa e Érica

2.5.1 A identidade de Kimiko

Kimiko é a narradora-protagonista de *Sonhos Bloqueados* (1991), de Laura Honda-Hasegawa. O enredo do romance gira em torno das fases de sua vida, evidenciando como opera a tradição hierárquica em uma família nipônica e suas possíveis consequências. Apesar de seguir as tradições ela reproduz um comportamento de uma identidade hifenizada. Nascida no entremeio dos irmãos Eiko e Akira, ela tem um irmão mais velho que se chama Kunio e a irmã mais nova, Teresa.

Percebe-se pela narrativa que Kimiko pertence à primeira geração nascida no Brasil, pois a narrativa cita algumas datas precisas como o nascimento do filho Carlos em 2 de outubro de 1967. Provavelmente, a personagem nascera na década de 30, ainda sobre grande

influência das tradições japonesas. Assim como Sumie, Kimiko também representa uma identificação hifenizada, pois é nipo-brasileira, mesmo obedecendo fielmente às tradições nipônicas como a hierarquia familiar. Nesse sentido, podemos afirmar que Kimiko reverbera, até certo ponto, comportamentos de *ryosai kenbo*.

A identidade de Kimiko transita entre distintas configurações, que, no pensamento de Hall (2006, p. 88), absorvem seus artifícios, concomitantemente, “de diferentes tradições culturais”. A personagem manifesta uma identidade traduzida, e sobre esse tema, Tradição e Tradução, nós discutiremos a respeito no capítulo 3.

Identities semelhantes de Kimiko são o resultado desses amálgamas culturais nessa era globalizada. Ainda seguindo o raciocínio do autor, estas identidades podem direcionar-se para dois caminhos: podem direcionar para um lado ou para o outro, ou seja, regressar a suas origens ou diluindo-se por meio da integração. Hall (2006) também considera uma outra possibilidade, a tradição e a tradução.

Embora reconheçamos a identidade de Kimiko como cambiante, *a priori*, apresenta uma acentuada ligação com suas ‘raízes’ ancestrais. Kimiko gosta de ver o Japão, pelo menos na tela do cinema.

Vi que o cartaz anunciava sessão dupla e, pela propaganda na fachada, um filme devia ser de *yakuza*, pela foto de um ator com o dorso coberto por tatuagens; o outro, uma história de jovens rebeldes e apaixonados. Ora, sempre gostei de cinema, ainda mais dos filmes japoneses [...]. (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 59).

Assistir aos filmes japoneses era uma forma de conexão com a terra de origem, dessa forma conduz traços da cultura, tradição e é marcada pelas lembranças particulares. O bairro da Liberdade em São Paulo traz boas lembranças para a personagem. Ao escolher morar neste bairro, Kimiko sente-se em casa. O cheiro lhe é familiar, “sentir o aroma convidativo do *misso-shiru* e da sardinha frita vindo das hospedarias...” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 55). O *misso-shiru* é um caldo típico feito de pasta de soja fermentada (nota de rodapé). Podemos argumentar então, que “aquilo que comemos pode nos dizer muito sobre quem somos e sobre a cultura na qual vivemos” (WOODWARD, 2008, p. 42). Nessa perspectiva, a comida é essencial para interpretar os costumes de um povo. O aroma da sopa de *missô* ativou a memória afetiva de Kimiko, dessa forma, o *misso-shiru* torna-se uma das significações de identidade cultural do povo japonês.

É possível perceber em Kimiko, outro traço de identificação com a cultura de origem, Kimiko fala o idioma japonês.

Dona Miyuki recebeu-nos com discreta alegria. Ajustou os óculos bifocais e fixou nossas fisionomias cansadas. Em seguida, convidou-nos para entrar.

- Vocês falam japonês?

Respondemos afirmativamente, mas parece que o nosso *hai* soou-lhe tão baixo que ela continuou:

-É um absurdo as moças de hoje não saberem japonês, será que se esqueceram de onde vieram os pais? (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 62).

A língua nacional funciona como um mito fundador, servindo como base de uma identidade nacional. Kimiko, por pertencer a primeira geração nascida no Brasil, só recebeu o nome japonês. A identidade cultural de Kimiko se esculpe dentro da inquietude que Hall (2006) classifica como tradição e tradução. Para Hall (2006) “as pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural [...]. Elas estão irrevogavelmente traduzidas” (HALL, 2006, p. 89). Esse tipo de identidade sabe conciliar sua cultura ancestral com a nova cultura do país anfitrião. A primeira geração de identidade hifenizada é a responsável por preparar o caminho para outras gerações, as quais, geração após geração, manifestarão uma identidade hifenizada inversa, explicamos mais sobre esse tipo de identidade nas considerações finais. Se considerarmos pelo fenótipo, grupos racialmente marcados vão ser eternamente hifenizados. Verificados nas muitas gerações subsequentes a escravatura nos EUA e no Brasil em que as populações são chamadas de afro-americanos e afro-brasileiros, indicadas por sua relação de ‘raça-lugar’. Por outro lado, não temos uma identidade luso-brasileira, porque os europeus de pele clara são o padrão.

2.5.2 A identidade de Teresa

Se Kimiko representa a parte afetada negativamente pela hierarquia familiar japonesa, pode-se dizer que Teresa foi beneficiada com as tradições. Como nascera caçula, a ela foi concedido o direito ao estudo, o que cumpriu com eficiência. Podemos inferir que um dos catalisadores da identidade similar de Teresa foi o acesso aos estudos. Nunca soube do efeito contrário, isto é, o não acesso aos estudos superiores vivido pela irmã Kimiko.

Kimiko, numa conversa com Eiko [a irmã mais velha] desabafa, rompendo o silêncio que impunha a si:

-Me admira muito você dizer isto! Você, com medo de papai? Justo você que sempre foi a queridinha dele? Mandou você para cá, para aprender tantas coisas, ao passo que eu tive de parar de estudar só para ficar trabalhando em casa! E quando finalmente me mandou vir, foi para trabalhar... Trabalhar e cuidar de Teresa, que só se ocupou em estudar... Vocês foram privilegiadas! (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 170).

Para Kimiko, Teresa e Eiko foram as privilegiadas, pois tiveram acesso aos estudos. A análise de uma construção identitária segundo Woodward (2008), preconiza que ela é erigida comparativamente a diferença a opostas identidades. A personagem, em comparação à Kimiko, assume uma identidade individualista. Enquanto Kimiko sempre pensou no bem-estar da família, Teresa nunca demonstrou tal preocupação. Teresa frequentou outros ambientes, como visto anteriormente. Se uma identidade se constrói em contato com o meio e o contexto em que a pessoa vive, a personagem foi exposta às influências externas, como a universidade por exemplo. Embora tenha sido exposta ao meio social, ela seguiu a tradição enquanto fosse do seu interesse. Não constituiu família e nem teve filhos, resolveu “adotar” a sobrinha Érica, distanciando mais a relação entre mãe e filha. Mimou a sobrinha com presentes caros, objetos que Kimiko não podia comprar. Ao tentar resolver seu lado maternal, não foi sensível para perceber que diretamente ocasionava a desarmonia entre Kimiko e Érica.

O desenvolvimento da identidade de Teresa seguiu por um viés totalmente diferente da irmã Kimiko, que só conseguiu trabalho como cabelereira, devido a um curso técnico que adquiriu quando era solteira e, mais tarde, aceitando um trabalho como empregada doméstica numa casa de família oriental. Por fim, parte para o Japão, a fim de ocupar uma vaga como *dekassegui*.

A carreira acadêmica proporcionou a personagem se mostrar diferente das mulheres nipo-brasileiras de sua época. Atingiu uma posição elevada no trabalho e conseqüentemente uma boa remuneração que possibilitou sua independência financeira. Nessa dualidade de características identitárias, a de Teresa conquista mais empatia das gerações seguintes, como podemos perceber em Érica. Para ela, o *status* que a tia alcançou é a meta a ser atingida.

Os movimentos demográficos que favoreceram a intermediação entre distintas identidades estão relacionados ao hibridismo, também nas palavras de Silva (2008), “as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens, os cruzamentos de fronteiras” (SILVA, 2008, p. 87). Embora a diáspora japonesa não fosse tão traumática se considerarmos a migração forçada africana, mesmo assim, o deslocamento é o primeiro sinal de ruptura do cordão umbilical de sua identidade nacional original. Todos os deslocados experimentam uma sensação de instabilidade, estão inseridos nos interstícios fronteiriços, que pode resultar numa identidade não fixa.

Como citado anteriormente, se a língua nacional funciona como um mito fundador, servindo como base de uma identidade nacional. Então, em consonância com Silva (2008), essas identidades nacionais agem, normalmente, por intermédio do que Benedict Anderson

(2008) denominou de “comunidades imaginadas”. A língua é um fator de agregação entre os indivíduos isolados em comunidade. Além disso, a língua é um fator de criação da comunidade imaginada e da identidade nacional, mas há outros, como religião, procedência geográfica, raça, etc.

Entretanto, com o passar das gerações, percebem-se que as mesmas não mais dominam a língua japonesa, se comunicando exclusivamente em português. A linguagem sendo inerente ao ser humano é utilizada como um meio de se comunicar, mantendo uma inclusão do sujeito falante ao meio social em que vive. A língua japonesa é muito diferente da língua portuguesa, dessa maneira, os imigrantes japoneses para serem reconhecidos socialmente e não causar estranheza que um nome em japonês poderia causar, passaram a adotar um nome “brasileiro”. Por ser a mais nova dessa família diaspórica, a personagem recebera um nome em português.

Ter um nome próprio em português significava ser reconhecido socialmente. A preocupação dos pais japoneses era evitar que seus filhos sofressem agressões verbais por causa do nome. Desde a primeira geração de descendentes conhecida por *nissei*, começou a hibridização no nome das futuras gerações desses descendentes. Este fato pode ter influenciado na formação de uma identificação fracionada e híbrida nipo-brasileira. Os encontros culturais são inevitáveis na era pós-moderna. Da geração híbrida cultural, destacam-se teóricos do hibridismo como Homi Bhabha, Stuart Hall, Nestor Canclini, entre outros. É inquestionável o interesse que os trabalhos destes teóricos despertam em variadas disciplinas desde a antropologia até a literatura.

No Brasil, podemos citar Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* (1933), a chamar atenção para o hibridismo cultural. Peter Burke, um profundo conhecedor da obra de Freyre, cita em seu livro *Hibridismo cultural* (2006), que a ideia do sincretismo religioso no Brasil, causou estranheza aos “puristas”. Porém, atualmente, os historiadores da Antiguidade conseguem identificar a hibridização em toda a extensão da história.

Na contemporaneidade, existem variedades de termos para descrever o processo de interação cultural. Burke (2006) utiliza o termo técnico ‘aculturação’ cuja ideia era a de uma cultura subalterna adotando características de uma cultura dominante. Uma onda de imigrantes nos Estados Unidos, no início do século XX, proporcionou espalhar o termo ‘assimilação’. No entanto, o cubano Ortiz substituiu ‘aculturação’ pelo termo ‘transculturação’, pois servia melhor para descrever a sociedade que considera que ambas as culturas, a dominante e a dominada, são afetadas quando em contato.

Atualmente, um dos termos muito em voga é ‘hibridismo’, extensamente utilizado em estudos pós-coloniais como no caso de Edward Said (1990). Para o referido autor, antropólogos entre os anos de 1950 e 1960 começaram a empregar a expressão ‘tradução cultural’, pois representava melhor a relação que as culturas tinham entre si. Antropólogos como Edward Evans-Pritchard, citados por Burke (2006), consideram que interpretar uma cultura estrangeira é similar ao trabalho de tradução linguística. Assim, muitos historiadores culturais utilizam esta nova metáfora, que advém da linguística e está presente no contexto da literatura pós-colonial. Steiner (apud BURKE, 2006) cita as palavras de Georg Steiner para comprovar a sua ideia, uma vez que “quando lemos ou ouvimos qualquer enunciado do passado... nós traduzimos” (STEINER apud BURKE, 2006, p. 57).

Teresa é configurada na diferença com Kimiko. Alguns anos separam as gerações das irmãs. A personagem mais nova teve oportunidade de estudar, o que fez a diferença para conquistar uma posição singular frente às outras mulheres nikkeis. Teresa representa uma identidade traduzida, tem um nome próprio em português, possui curso superior. Além disso, é uma mulher solteira e economicamente independente. No encontro entre as irmãs fica evidente a alteridade entre ambas.

No dia seguinte, saí cedo de casa para procurar Teresa. Ela não se mostrou surpresa, como se estivesse esperando por isso há algum tempo. Ultimamente nossas visitas escassearam por absoluta falta de tempo, tanto de minha parte como da de Teresa, que anda às voltas com inúmeras atividades, como organizar bazares e bingos beneficentes, participar de movimentos ecológicos e tomar aulas de órgão eletrônico. (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 146).

Da parte de Kimiko, sua falta de tempo é devido a várias jornadas de trabalho, enquanto a falta de tempo de Teresa é por motivo social. O trabalho de Teresa é bem diferente da de Kimiko no sentido de que a primeira não tem ‘responsabilidades’ com o lar, enquanto que a segunda passa a ‘ser’ a responsável pelo filho e pelo pai, ainda morando de ‘favor’ na casa da irmã, Eiko.

Teresa possui uma identidade traduzida, pois ela assume uma postura ocidentalizada desde o começo da narrativa. A personagem, diferente da irmã Kimiko, possui todos os aspectos de uma construção identitária que não condiz com o papel esperado pelas mulheres *nikkeis*, enquanto que Kimiko é apresentada como uma mulher *nikkei* tipificada pela sociedade. Tal comparativa fica evidente na fala de Érica sobre a tia na carta de despedida para a mãe, “a tia Terê tem sido legal mesmo, mas é que às vezes é cheia de nove-horas. Imagine que ela quis me matricular na escola de etiqueta, boas maneiras ou coisa parecida. Claro que não aceitei, tenho mais o que fazer” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 191). A

personagem apresenta um comportamento diferente das nipo-brasileiras de sua época. Mostra-se totalmente integrada a uma sociedade de elite do qual faz parte.

Assim, ao pensarmos na identidade de Teresa, não se pode esperar nada semelhante a identidade de Kimiko, uma vez que além de obter uma profissão muito valorizada, médica, ela também não tem apreço familiar, pois cuida da sobrinha e não carrega o ‘fardo’ do pai doente.

2.5.3 A identidade de Érica

Érica é a única filha de Kimiko, nascida no entremeio dos irmãos, Carlos e Alex. Kimiko acha que Érica é muito parecida com sua irmã Eiko. Para Kimiko, Eiko é fria, calculista e distante, nunca demonstrando gratidão. Érica, para a mãe, “é uma menina insensível, egoísta, que se preocupa apenas com o bem-estar dela, com a aparência dela” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 126). Após ficar viúva, Kimiko vai morar na casa da irmã mais velha, Eiko. Érica vai morar com sua tia Teresa pois ela possui melhores condições financeiras para acomodar a sobrinha e arcar com as despesas de seus estudos.

Érica pertence a uma geração nipo-brasileira mais moderna. A personagem de *Sonhos bloqueados* (1991) representa o lado contrário de Kimie, personagem culturalmente semelhante de *Nihonjin* (2011). Se Kimie representa a não integração a uma nova cultura, Érica é a personificação de uma total identificação com a cultura hospedeira. A personagem desenvolve uma busca por desidentificação com suas heranças étnicas e culturais, não conseguindo totalmente, pois é racialmente marcada.

Na narrativa, Érica visita a mãe com a intenção de apresentar seu namorado Mark e, também falar da cirurgia plástica que está prestes a fazer para ficar ‘menos’ oriental.

Por essa eu não esperava! Primeiro, a minha filha que eu não via há meses me aparecer assim, de repente, sem avisar, com atitudes nunca antes demonstradas – imagine uma menina fria e distante tornar-se tão efusiva a ponto de tomar a iniciativa de me abraçar e me beijar em público! [...] Havia algo que a fazia diferente, uma outra pessoa, uma estranha... – Como é mamãe gostou dos meus olhos? (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 144).

O apagamento das suas características étnicas é o resultado das forças discursivas atuantes que agem na psiquê do “diferente”. A força do discurso reinante da estética do belo é ocidental. Portanto, ser belo, nesta cultura é ter pele branca, olhos azuis, cabelos louros e lisos. O desejo de Érica é ter os olhos ocidentais, com a pálpebra superior oblíqua em

destaque, apagando seu destaque fenotípico. A ocidentalização dos seus traços orientais representa a negação identitária dos traços originais.

Érica é o contrário de Kimie. Enquanto Kimie não aceitava integrar-se ao novo contexto social, em Érica acontece a rejeição ao corpo, ou seja, rejeita a tradição japonesa. Assim, ao negar as suas características físicas, Érica pratica um racismo às avessas como manifestado nessa passagem “a Érica ficou furiosa porque das cinco finalistas do tal concurso, quatro eram mestiças, quer dizer, mais vistosas, olhos grandes e expressivos, você sabe... Então ela jurou que um dia operaria as pálpebras, nem que tivesse de vender tudo” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 148). A personagem rejeita suas características étnicas e passa a ter, como objetivo de vida, a aniquilação de seus traços fenotípicos numa tentativa de se sentir aceita numa outra cultura.

Érica, a única filha de Kimiko, surpreende a mãe ao aparecer diante dela tão diferente fisicamente, “dei uns passos para trás para ver melhor: não, essa não é a Érica” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 144). A geração de Érica, também é muito diferente no aspecto físico, se comparar com as gerações antecedentes, pois a personagem é longilínea, apresenta um tronco e membros maiores do que a média das mulheres nipônicas. Este detalhe não passa despercebido pela mãe, “como ela também cresceu! Deve estar com mais de um e sessenta e cinco!...” Esta altura é bem superior quando comparada com a estatura de suas antepassadas nipônicas, porque as mesmas dificilmente ultrapassavam um metro e cinquenta centímetros de altura.

O jornal *El País* citou em uma reportagem intitulada de ‘Mapa mundial da estatura’ em quais países as pessoas mais crescem. Tal reportagem foi veiculada no dia 27 de julho de 2016, e cita que, no Brasil, os homens ganharam 10 cm em um século, enquanto que as mulheres ganham 11 cm. A reportagem conclui que “quanto mais rico um país, mais altos tendem a ser seus habitantes, o que faz da estatura um indicador de desenvolvimento” (EL PAÍS, 2016). Esse dado mostra que as mulheres nipônicas do início do século XX atravessaram um período de escassez de alimentos no seu país de origem, afetando o desenvolvimento corporal delas. Érica nascida muitas décadas depois denota em seu corpo físico o desenvolvimento do país a qual pertence, pois ela possui uma estatura maior, comparada às primeiras imigrantes nipônicas.

O preconceito que Érica sofreu foi um dos motivos para realizar a cirurgia estética. Para uma adolescente que se preocupava muito com a aparência, ouvir comentários maldosos a respeito do seu corpo físico acelerou o processo operatório. Escutou diversas vezes coisas

como “é lisa como uma tábua, cara achatada que o trator passou em cima, etc...”, (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 190).

Para Hall, o preconceito biológico especifica registros como a cor da epiderme para ratificar a marginalização social e promover o racismo operado por razões étnicas.

O referente biológico nunca opera isoladamente, porém nunca está ausente, ocorrendo de forma mais indireta nos discursos de etnia. Quanto maior a relevância da “etnicidade”, mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo étnico a manutenção de sua “pureza” genética e, portanto, cultural. (HALL, 2003, p. 67).

A referência às características físicas da Érica como “defeito” sempre vem ancorada em discursos segregatícios, fixando o diferente fora dos padrões de beleza ocidentais. Percebemos que as novas identidades nipo-brasileiras caminham para assumir uma identidade [brasileira-nipo], devido a tendência da identidade brasileira se sobrepor a nipônica no transcorrer das gerações. A relação entre brasileiros e nipo-brasileiros no cotidiano permite dizer que este não é um caminho de mão única como argumenta Ennes (2001), “[...] por meio dessas relações que japoneses e descendentes tornaram-se mais brasileiros; de diversas maneiras e modos, brasileiros, em sua grande diversidade, tornaram-se igualmente de diversos modos e maneiras, um pouco japoneses” (ENNES, 2001, p. 135).

2.6 O corpo da mulher *nikkei*

Com a expansão do pensamento feminista e o início da percepção do ponto de vista feminino, o século XX traz novos domínios de conhecimento vinculados aos estudos feministas. Áreas como Antropologia, História, Sociologia e Psicanálise abarcam temas referentes aos meios em que as mulheres vivem, assim como seu papel enquanto objetos corporificados.

Citado anteriormente por Woodward (2008), a identidade é concebida pelo que ela não é, ou melhor, pelas diferenciações. Dentre as diferenças, ainda segundo Woodward (2008, p. 11), as diferenças marcadas “entre grupos étnicos” são percebidas como mais significantes, principalmente em determinados contextos particulares. Interessante a proposição de Woodward (2008), pois consideramos essenciais para discutir identidade feminina. Para a pesquisadora, “o corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras que definem quem nós somos, servindo de fundamento para a identidade” (WOODWARD, 2008, p. 15). Observa-se que o corpo carrega componentes que definem e designam os sujeitos,

enquanto incluídos em determinados grupos, além de atuar também, como instrumento de segregação racial.

O estudo do corpo tem sido foco em múltiplas áreas do conhecimento. O que se pretende nesse tópico é um estudo sucinto do tema corpo, pelo viés dos discursos colonialistas e pós-colonialistas. Com pouco material teórico, concentramos principalmente no texto de Ashcroft (2007), pois o tema pode facilmente seguir para outras direções.

Ashcroft (2007, p. 166-168) relata que a assimilação de como os indivíduos são, no sentido físico, modela a forma como ela são abordadas, e, sem dúvida, as dessemelhanças físicas são fundamentais nessas construções. O autor afirma que a imagem corporal é um *locus* de ‘representação e controle’, assim que se tornou fundamental para os desbravadores teóricos pós-coloniais. Entre os principais autores pós-coloniais, cita Frantz Fanon (1961) e Edouard Glissant (1989), visto que as questões do corpo, para tais autores, convergem para ideias de cor e raça. Dessa maneira, as características físicas fortalecem os preconceitos dirigidos a grupos diaspóricos como os africanos e os do extremo oriente.

De acordo com o autor, atualmente o que tem preocupado é o efeito desses preconceitos incidindo sobre as mulheres. A inquietação de Ashcroft diz respeito ao “papel especial desempenhado pelo sexo na construção de imagens de inferioridade colonial” (ASHCROFT, 2007, p. 166-168). Por conseguinte, a mulher, neste contexto, é duplamente colonizada. Logo, a preocupação do autor com o corpo é explicada pois ele se torna um espaço de decodificação do “gênero de subjetividade pós-colonial”.

A partir de uma perspectiva oriental, percebe-se que a não valorização das características físicas orientais afeta as mulheres nipônicas, pois os seus atributos físicos não constituem o padrão de beleza exigido no contexto ocidental. Desde a chegada dos primeiros imigrantes, houve, por parte da mídia brasileira, comentários preconceituosos sobre a fenotipia do sujeito oriental. Takeuchi em sua tese *Entre Gueixas e Samurais* (2009), teve por objetivo “avaliar a difusão antinipônica por meio da mídia”.

O interesse da pesquisadora é determinar as variantes da imagem edificada do japonês. Para este fim, ela retoma as teorias eugênicas que categorizava a raça amarela como inapropriada para compor a população brasileira. A pesquisa de Takeuchi (2009) consumiu três anos para selecionar charges e artigos em revistas ilustradas publicadas no Rio de Janeiro e São Paulo, durante o período de 1908 e 1945. A pesquisadora relata que o alvo das crônicas da revista *Fon Fon!* (1900), na seção Garatujas, incluía mais um grupo diaspórico, além dos negros, os japoneses, que era tido como o assunto preferido para os comentários racistas veiculadas pela mídia da época. O objetivo desses comentários era enfatizar que o biótipo

japonês não seria interessante para se misturar ao biótipo ocidental almejado pelos governantes daquele momento. Abaixo um texto veiculado pela revista *Fon-Fon!*(1900).

Informava o cronista que ao ser conduzido em um “bonde democrático”, observara com alívio a descida no ponto de uma negra “recente à bode” que se sentara a seu lado. Atribuíra a sua felicidade naquele instante aos “deuses benfazejos”. Entretanto, para a sua desilusão e desgosto, tomara o lugar da negra um “amarelo”, chinês ou japonês. O narrador explicava ao leitor que não quis lhe perguntar a origem, justificando: “(...) para não vê-lo rir. Eu tenho horror ao riso amarelo...”. Acrescentava que apesar do terror suscitado pela visão de tal indivíduo, não pôde deixar de lhe observar os traços físicos, que lhe denotavam a inferioridade e as suas características psicológicas inerentes à raça. Analisando de “esquelha”, ou num disfarçado temor o incômodo vizinho, notara-lhe o “nariz diminuto, a boca em talho rápido, os olhos pequeninos e oblíquos, a falta de pêlos (...) tudo isso numa vasta face pálida”. Concluía o narrador que o Conde de Gobineau tinha total razão “quando sobre essa raça disse que, para fazê-la, a Natureza economizara os traços e as linhas (...)”. (TAKEUCHI, 2009, p. 133)¹⁹.

O texto veiculado pela revista *Fon Fon* (1900) faz uma referência a Gobineau. O referido nasceu em 14 de julho de 1826. Diplomata e filósofo francês, ficou conhecido por escrever uma teoria racial repleta de anti-semitismo. Sua teoria racial foi utilizada na Segunda Guerra Mundial como argumento filosófico para justificar o racismo nazista. Em 1826, Gobineau chega ao Brasil em missão diplomática enviado por Napoleão III. Não gostou de ver um país que segundo ele, apresentava raças inferiores oriundas da miscigenação entre diversas etnias. De acordo com o filósofo, o Brasil estava condenado ao fracasso e apontava como única solução, a imigração de europeus (entenda-se brancos), pois estes faziam parte de uma raça superior. No Brasil, fez amizade com Pedro II, porque ambos partilhavam das mesmas ideias.

As ideias de Gobineau encontraram vários simpatizantes como podemos perceber neste texto veiculado por meio da revista *Fon Fon!* (1900). A pesquisadora relata que o alvo das crônicas da referida revista na seção Garatujas, incluía mais um grupo diaspórico, além dos negros, os japoneses. Os imigrantes japoneses eram tidos como o assunto preferido para os comentários racistas veiculadas pela mídia da época. O objetivo desses comentários era enfatizar que o biótipo japonês não seria interessante para se misturar ao biótipo ocidental almejado pelos governantes daquele momento. Além disso, a pesquisadora, ao fazer um levantamento nas revistas cariocas e paulistas como *Careta*, *Fon-Fon!*, *A Cigarra*, entre outras, conclui que a imprensa ilustrada apresentava a característica mais europeizada dessas duas cidades.

¹⁹ “Garatujas”. *Fon-Fon!*. Rio de Janeiro (8) 20 fev. 1926, p. 22.

O fenômeno social responsável por este tipo de discurso foi o Darwinismo social. Desenvolvido por Herbert Spencer (1820 – 1903), esta teoria foi baseada nos ideais de Charles Darwin (1808 – 1882) a respeito da *Sobrevivência do mais apto*. Aplicado a um contexto sócio-racial, os Darwinistas Sociais reiteravam que a superioridade se dava de acordo com o fenótipo racial, e que, cientificamente, determinadas partes do corpo, como o tamanho do cérebro, o formato do crânio, por exemplo, justificavam a ‘melhoria’ de uma raça sobre a outra.

Atravessado por um discurso de ‘melhoria’ da sociedade colonizada, o Darwinismo Social atribuiu características aos povos, e preconceituosamente, estabeleceu parâmetros racistas que são postos até os dias atuais. Programas de governo foram criados para justificar e desestabilizar as sociedades dominadas e imperar o status do dominador sobre a população.

Da pesquisa de Takeuchi (2009) nos interessa, em particular, como a imprensa e a literatura representam a mulher oriental, especificamente a mulher japonesa. A autora realizou um levantamento e posterior análise de diversos documentos iconográficos extraídos da revista *Fon-Fon!* e *A Cigarra*. Também traz considerações de como a literatura estadunidense construiu uma imagem da mulher japonesa e, conseqüentemente a imprensa brasileira reverberou o discurso norte-americano sobre a identidade desse sujeito. Concluiu que é axiomático a cooperação da japonesa na configuração da imagem do imigrante japonês em terras brasileiras. Além disso, encerra com a ideia de que o papel do Japão no cenário internacional influenciou na imagem construída do imigrante nipônico.

Ponderamos trazer as considerações de Takeuchi, pois acreditamos que esta parte específica de sua pesquisa nos auxiliará no estudo sobre o corpo da mulher japonesa e, conseqüentemente aos estereótipos a ela associados. Kossoy (apud TAKEUCHI 2009, p. 252) observa que a fotografia antes acreditada como “mera ilustração dos textos [...]”, passa a ser um dos principais caminhos para se conhecer o passado.

Nesse sentido, observamos a análise que a autora faz da ilustração que foi capa da revista *Fon-Fon!* publicado em 12 de junho de 1926. A imagem apresenta uma japonesa de olhos oblíquos e destaca a boca e o olhar insinuante, o *kimono*, traje típico japonês, aparece reconfigurado mostrando as costas nuas, evidenciando a sensualidade da modelo. O responsável pela ilustração usa da ironia do trocadilho ao intitular de *Musmé* ou *Nusmé*? *Musmé* traduzindo significa senhorita e *Nusmé* equivale a nudez. Na avaliação da autora, “Há aqui a evidência da atração exercida pelo diverso, sendo a *musmé* em questão, claramente associada à gueixa em sua conotação sexual” (TAKEUCHI, 2009, p. 265). A associação entre a japonesa e a nudez revela a representação da mulher japonesa como gueixa numa conotação

de mulher pública, também associada à prostituição. Após a Segunda Guerra Mundial, as prostitutas se intitulavam gueixas para os militares norte-americanos, e desse fato originou a visão deturpada do estereótipo da gueixa para o mundo ocidental.

Segundo uma matéria da revista *Superinteressante*, veiculada em 18 de abril de 2011, as gueixas são mulheres nipônicas que estudam a tradição das artes. Tornam-se especialistas em canto, dança, música e poesia. Seu intuito é ser uma companhia agradável, culta e sofisticada. Elas surgiram no final do século 17 e com o passar dos anos, o papel das gueixas na sociedade japonesa assumiu um aspecto ambivalente: ao mesmo tempo em que ocupam um grande status na sociedade, não vistas como mulheres respeitáveis ou de família. A matéria corrobora com a ideia de que é falsa a imagem estereotipada da gueixa como mulher submissa no mundo ocidental. Na realidade, elas têm uma vida muito independente, pois são responsáveis por gerir suas carreiras e não tem preocupações familiares como a maioria das mulheres comuns, uma vez que o casamento não é prioridade em sua vida. A matéria da revista utiliza de um quadro do artista Pedro Weingärtner para comprovar a visão da gueixa no imaginário ocidental.

Figura 5 - Pedro Weingärtner - Gueixa



Fonte: <<http://super.abril.com.br/mundo-estranho/quem-sao-as-gueixas/>>.

Segundo Ashcroft (2007), estudos recentes em museus e nas artes, nas fotografias, demonstram o interesse na exposição dos corpos, principalmente apreendendo o corpo como um *locus* para o controle discursivo. Nesse sentido, é pertinente os apontamentos de André Rouillé (2009) sobre a arte fotográfica.

A fotografia sempre esteve situada à margem do universo das artes. A sua função, a princípio, era a praticidade que percorria um caminho desde uma identificação policial até ser referência de comunicação noticiosa em periódicos, mas, atualmente, é observada com admiração em galerias e museus. André Rouillé (2009) traça um percurso da fotografia nos seus 170 anos de existência. Assim, para iniciar o nosso estudo sobre o corpo da mulher *nikkei* e sua relação com a identidade, consideramos imprescindível uma reflexão sobre o saber fotográfico.

“A fotografia cria o real” (ROUILLÉ, 2009, p. 07). Essa é a proposta do estudioso dessa arte. Para Rouillé, até os anos 1970, a fotografia possuía um caráter documental. Após esse primeiro momento, vários estudiosos reexaminaram essa questão, e passaram a conceber

a fotografia em seu semblante expressivo. “Mesmo não sendo em sua natureza um documento, cada imagem fotográfica contém, no entanto, um valor documental” (ROUILLÉ, 2009, p. 27). Ainda segundo o autor, no declive do valor documental das imagens, surgem algumas formas recusadas pela ‘fotografia-documento’ como a ‘escrita fotográfica, o autor e o assunto, o Outro e o dialogismo’.

Por meio da ‘fotografia-expressão’ assumem-se outras maneiras, outras visões, antes suprimidos e segregados. Rouillé (2009, p. 342) conclui que “a fotografia passa do status de documento (ferramenta ou vetor) para o material artístico quando a representação produzida é abolida na apresentação dada”. Portanto, a ‘arte-fotografia’ substitui, em parte, a feitura das imagens do artista para uma inteligência não-humana (máquina), embora atrás da máquina esteja um olho humano que seleciona as imagens. Com base na teoria de Rouillé (2009), a seguir, analisamos uma fotografia de imigrantes japoneses com o objetivo de estudar o posicionamento das mulheres na fotografia.

Figura 6 - Escola japonesa na década de 1950 na cidade de Presidente Prudente - SP



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

Na data de 22 de julho de 1951, Ibum Matsuzaki, professor da escola Akebono, está posicionado na primeira fila ao centro junto com a primeira turma de alunos. A figura

proeminente sempre está posicionada no centro da fotografia, neste caso específico, o professor. Também, esse espaço pode ser ocupado por pessoas idosas.

Quanto ao posicionamento das mulheres na foto, visto com mais nitidez na imagem 6 [ver figura 6], faz-se pertinente ponderar que elas assumem a mesma postura das mulheres retratadas em anos anteriores, as das mulheres donas-de-casa, *ryôsai kenbo*, encolhendo o ombro. A postura corporal é uma linguagem não verbal. Na Psicologia, a linguagem corporal é essencial para indicar emoções não ditas. O gesto de encolher o ombro confere a mulher um comportamento passivo. Esse tipo de comportamento, muitas vezes é percebido em pessoas educadas em ambientes com muitas regras.

Figura 7 - Recorte da ilustração 6, destacando a imagem feminina analisada, a terceira mulher da esquerda para a direita, ela se posiciona com os ombros recolhidos e não encara a câmera.



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

Desde os tempos antigos, é axiomático que há uma ordem do mundo. Difícil é aceitar que há uma ordem convencionada, com suas conexões de poder absoluto, institucionalizadas pelo poder masculino e patriarcal. Esse poder é imbuído de regalias, desigualdade e de arbitrariedades. Nesse entendimento, Bourdieu (2012) observa que a dominação masculina atua como uma ordem superior, ocasionando uma agressão sutil às suas vítimas e que opera, basicamente, pelos caminhos metafóricos da linguagem. Para o estudioso: “O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes” (BOURDIEU, 2012, p. 18). Assim, ao depositar esses princípios de visão, o mundo social condena as mulheres a ocuparem posições de menos destaque na escala social.

A ótica social edifica a dissemelhança anatômica entre os gêneros, responsável por impor uma ordem social que converge para homologar a dominação masculina. Dessa forma, aceitamos como legítimas as divisões abusivas entre os sexos. O *hexis* corporal masculino evidencia uma atitude de poder, com sua imagem corporal traduzida na força de seu corpo físico. Quanto a *hexis* corporal feminina, Bourdieu cita que:

A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (*esse*) é um ser-percebido (*percipi*), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. Delas se espera que sejam “femininas”, isto é, sorridentes, simpáticas, atenciosas, submissas, discretas, contidas ou até mesma apagadas. (BOURDIEU, 2012, p. 82).

Nesse sentido, nossa atenção volta-se para o recorte feito acima [**ver ilustração 6**], especificamente na terceira mulher que está de pé da esquerda para a direita. A mulher nipônica retratada transmite o que se espera dela, ou seja, por meio do seu gesto corporal percebemos que ela está encolhida. Além disso, não firma seu olhar para a câmera, pois segundo a tradição ela não poderia encarar o fotógrafo.

O silêncio é um dos componentes primordiais da linguagem, assim como a palavra. A palavra, segundo Sciacca (1965, p. 23) “nasce do silêncio, vive no silêncio culmina no silêncio”. A palavra, então, principia uma linguagem corporal, as mulheres evocam essa linguagem e conseguem transmitir toda a sua potencialidade na expressão de seu rosto. Utilizamos as palavras de Sciacca para traduzir toda essa potencialidade, “o rosto de uma mulher, é sobretudo uma linguagem eficaz e completa: a mímica, seja máscara ou rosto da sua interioridade, um discurso poético para quem sabe lê-la” (SCIACCA, 1965. p. 40). Na

expressão de seu rosto nota-se uma opressão interna que parte do sistema patriarcal incidindo sobre o seu corpo. A análise abaixo corrobora com nosso estudo citado anteriormente.

O gesto corporal da mulher nipônica da ilustração 6 é semelhante ao que acontece com Kimie, personagem de *Nihonjin* (2011), na qual o narrador declara que além das lembranças, o que ele tem de Kimie é uma “fotografia desbotada, onde a vejo: baixinha, magrinha, encolhida ao lado de ojichan, [...]. Seus olhos assustados não fixavam a câmera, embora olhasse para a frente.” (NAKASATO, 2011, p. 10). Kimie representa as primeiras mulheres que chegaram no Brasil, apresenta o comportamento acanhado, observamos a força da opressão patriarcal incidindo sobre seus ombros encolhidos como constatado pelo narrador.

Já Érica, personagem de *Sonhos bloqueados* (1991), realiza uma cirurgia para ocidentalizar seus olhos oblíquos. Inconformada com a situação, Kimiko vai conversar com Teresa. A tia diz a Kimiko que Érica não é de conversar muito. “mas logo depois que conheceu o atual namorado, ela veio dizendo que queria ter nascido brasileira, com olhos grandes e bonitos, que os seus olhos rasgados eram o único defeito que Mark via nela...” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 147). Nesse entendimento, Ashcroft (2007) argumenta

Embora o corpo seja um texto, ou seja, um espaço em que os discursos conflitantes podem ser escritos e lidos, ele é um texto especialmente material [...]. Isto é importante para os estudos pós-coloniais pois nos lembram quais são as forças discursivas do poder imperial, operado sobre e através das pessoas, e ele oferece uma correção exata para a tendência a abstrair ideias de seu contexto real. (ASHCROFT, 2007, p. 166).

As forças discursivas operantes em Érica vêm na voz de Mark, pois ele representa o discurso colonial. Mas se estas opressões se originam pelos textos, como observado por Ashcroft (2007), são nesses textos ou discursos que o trabalho inverso a colonização é realizada. O autor também enfatiza que o pós-colonialismo “pode revelar as formas pelas quais o discurso trabalha, não somente para ler a cultura do colonizado, mas também para desconstruir os códigos ocultos e suposições dos poderes coloniais e suas tradições.” (ASHCROFT, 2007, p. 168). Os estudos pós-coloniais desconstruindo esses códigos ocultos, podem revelar a existência de discursos mais equilibrados e, portanto, condizentes com o que se espera de uma sociedade civilizada nos tempos atuais.

3 PÓS-COLONIALISMO E FEMINISMO

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.*

(Conceição Evaristo)

3.1 Contextualizando o Feminismo e o Pós-colonialismo

Investigando profundamente o feminismo no contexto pós-colonial, Bonnici (2012) assevera que existe uma interdependência entre os dois discursos. Segundo o autor, as teorias pós-coloniais inspiraram o discurso feminista. No início do século XX, o feminismo emprestou os termos edificados pela teoria pós-colonial como “os conceitos de linguagem, voz, discurso, silêncio e imitação” (BONNICI, 2012, p. 176). No entanto, segundo Hall (2006), o feminismo foi um dos movimentos de descentramento do sujeito. Ou seja, o pós-colonialismo também emprestou conceitos do feminismo. “O feminismo questionou a noção de que homens e as mulheres eram parte da mesma identidade, a ‘Humanidade’, substituindo-a pela questão da diferença sexual” (HALL, 2006, p. 46). Dessa forma, o feminismo passa a investigar a relação entre o patriarcalismo e a situação da mulher. Assim conclui, no que se refere à literatura canônica, que a grandeza estética do texto, acompanhado pela teoria e crítica literárias, foi erigido histórica e culturalmente conforme as normas patriarcais.

Bonnici (2012) destaca que, nas décadas de 60 e 70, os teóricos europeus e norte-americanos foram objurgados pela atitude individualista, isto é, assumem uma visão ‘da mulher branca, de classe média e de cultura anglo-saxã’. Decorre que outras raças e classes são constantemente colocadas à margem. O cenário muda, conforme cita Bonnici (2012), com os estudos de Gayatri C. Spivak ao inserir raça, classe e gênero ao enunciado feminista. A teoria feminista ocidental foi acusada de não representar a vivência das mulheres em contexto não europeu. Fica evidente que há diferença entre o feminismo ocidental (leia-se Primeiro Mundo) e o feminismo de mulheres discursivamente erigidas e nominadas de Terceiro Mundo.

Quanto aos objetivos das teorias feministas e do pós-colonialismo, o autor evidencia que se bifurcam em duas fases: primeiro, a fase que classifica como primitiva/ingênuo e a

outra como madura/crítica. Na primeira fase, o objetivo a ser alcançado é a “recolocação da mulher marginalizada, desafiando o patriarcalismo [...]” (BONNICI, 2012, p. 176-177). A segunda fase engloba vários objetivos e ressalta dentre eles: a reconstrução do cânone literário; a construção de uma teoria feminista; a subversão da forma literária patriarcal, enquanto questionam-se “os princípios básicos dos sistemas dominantes da linguagem e do pensamento” (BONNICI, 2012, p. 177).

Recentemente, ainda segundo o autor, estudos pertinentes à interação do feminismo com o pós-colonialismo constata a inter-relação das duas teorias conjecturadas na ‘dupla colonização’ da mulher no respectivo contexto. Teóricos feministas pós-coloniais recusam-se a adotar os fundamentos ocidentais de apreciação canônica, pois pretendem romper com a rigidez acadêmica ocidental e conquistar a emancipação da teoria feminista pós-colonial e, também escapar das artimanhas do feminismo ocidental. A investigação do estudo do feminismo e sua relação com o pós-colonialismo é necessária, pois a mulher ocupa uma posição de subalternidade, estando ela inserida em contexto ocidental ou oriental. Embora a subalternidade entre estas mulheres seja diferente, dependendo de raça, cultura, religião, classe social, entre outros, como constataremos no breve estudo a seguir sobre a posição da mulher.

3.1.1 A posição das mulheres ocidentais

Embasados nos estudos de Bonnici (2007), percebemos que a mulher, desde a antiguidade, sempre teve o seu direito cerceado pela sociedade à qual pertencia. No antigo Oriente Médio, o direito da mulher como pessoa livre quase nunca foi reconhecido. Devia submissão ao homem, primeiro ao pai e, após o casamento, a seu esposo. A união matrimonial era feita por meio de um contrato, no qual, os contratantes eram os pais dos noivos. A família do noivo pagava o *mohar*, isto é, um valor em dinheiro destinado à família da noiva. Esta tradição é subentendida no uso dos termos ‘*ba’al*’ (significa proprietário) e ‘*be’ulah*’ (significa propriedade). Quanto aos princípios morais do adultério, deixavam claro que a esposa era propriedade do marido e, somente sobre ela incidia punições caso ocorresse a infidelidade.

Verificamos que o discurso veiculado no antigo Oriente Médio reverbera na personagem Kimiko como nesse excerto retirado de *Sonhos bloqueados* (1991). “O bilhete de meu irmão mais velho era breve e impessoal, mas não precisava pensar duas vezes, porque, se havia duas pessoas no mundo a quem eu devia obediência e de quem tinha até um certo medo,

essas pessoas eram papai e Kunio” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 23). A personagem Kimiko cita que deve obediência ao pai e ao irmão mais velho, seu comportamento corrobora com as atitudes das mulheres ocidentais. Salientando que a origem deste comportamento é bem antiga pois como foi visto no estudo de Bonnici (2007) é desde a antiguidade que as mulheres deviam submissão aos homens.

Na Mesopotâmia, somente os homens podiam se divorciar. Mesopotâmia em grego quer dizer ‘terra entre rios’. Esse local ficava entre os rios Eufrates e Tigre, atualmente esta região constitui o território Iraquiano. Houve, nesse período, o direito da mulher à propriedade. Elas podiam comprar, vender e obter propriedades. A mulher dessa fase era enaltecida como um dispositivo de fonte de prazer sexual. Este fato acarretou a ‘outremização’ da mulher como integrante nesta estrutura social.

A posição da mulher na Grécia Antiga, ainda segundo Bonnici (2007), era similar ao do Oriente Médio. As obrigações da mulher eram reservadas ao lar e aos cuidados com os filhos. O casamento monogâmico não evitava as infidelidades. A traição da parte dos homens era ignorada pela sociedade.

O *status* da mulher na Roma Antiga era superior comparado as posições vistas anteriormente. Apesar de as leis romanas favorecerem os homens, as mulheres participavam das práticas sociais e até se divertiam comparecendo a espetáculos teatrais e jogos.

A ótica da mulher na esfera religiosa pode ser dividida, primeiro, a mulher vista no Antigo Testamento; segundo a mulher vista no Novo Testamento. Nos textos bíblicos referentes ao Antigo Testamento, é inquestionável a submissão da mulher, ainda vista como propriedade masculina e **não fazia as refeições junto ao homem.**²⁰ Destacamos que no excerto abaixo retirado de *Nihonjin* (2011) opera o mesmo discurso da mulher de não fazer as refeições com os homens. “Haruo reclamava, não se cansava de reclamar: que se sentassem também as mulheres à mesa, que era um absurdo aquele costume” (NAKASATO, 2011, p. 93). Podemos concluir que o mesmo discurso ultrapassou fronteiras e também o tempo, pois esse costume, visto no texto, ainda é observado na comunidade nipo-brasileira do século XX.

Bonnici (2007, p. 187) destaca que no livro do Gênesis, “há dois relatos da criação do homem e da mulher”, conforme cita o autor, o primeiro relato, “Gênesis 1 (26-27), narra como Deus decidiu fazer ‘o homem à nossa imagem e semelhança, [...]’ e os criou homem e mulher”. No segundo relato, “de Gênesis 2 (21-24), narra que Deus criou a mulher a partir da

²⁰ A frase está destacada em negrito para dar ênfase que Shizue, em pleno século XX, reverbera o mesmo comportamento da mulher ocidental citada nos textos bíblicos.

costela de Adão para lhe dar uma auxiliar que lhe fosse semelhante” (BONNICI, 2007, p. 187). De acordo com esse autor, a mulher é representada como uma auxiliar do homem e semelhante ao homem, pois esta é constituída de ossos e carne. Além disso, enfatiza “que a primeira narrativa implica a igualdade entre homem e mulher”, porém a interpretação que prevaleceu foi a segunda narrativa que destaca “a inferioridade da mulher, sua submissão ao homem”

Embora as narrativas do Antigo Testamento exaltem os esforços diários das mulheres, Bonnici (2007, p. 187) cita que “a literatura sapiencial tem forte conotação de misoginia”. Os garotos eram prevenidos sobre o caráter promíscuo e perigoso das mulheres. O investigador conclui “parece que a análise da lei hebreia, em que a mulher é um ser submisso e dejetivo, não condiz totalmente com a realidade. Através de suas contradições, a literatura sapiencial testemunha indiretamente que a mulher tinha uma participação muito mais ativa do que se supunha” (BONNICI, 2007, p. 188).

Quanto à mulher no Novo Testamento, indícios encontrados na literatura cristã revelam que houve um *up grade* no *status* feminino. As parábolas dos textos bíblicos revelam que Jesus teve uma atitude progressista para sua época. Em Cristo não havia misoginia e nem resquícios de tratamento diferenciado por serem mulheres. Porém a mulher no Cristianismo, a priori, eram consideradas integrantes ativas da Igreja, revelado no texto do apóstolo Paulo em sua *Primeira Carta aos Coríntios* (c. E.C. 57). Segundo o apóstolo, as mulheres podiam rezar e falar na assembleia, mas alguns capítulos adiante, o silêncio lhes é imposto.

O silêncio imposto às mulheres, segundo indícios encontrados nos textos bíblicos, perdurou por muito tempo adentrando séculos e séculos. Investigando a situação da mulher na literatura cristã é percebido que “na Primeira Carta aos Coríntios (c. E. C. 57) Paulo escreve que as mulheres podem rezar e falar na assembleia, enquanto três capítulos adiante lhes impõe silêncio” Bonnici (2007, p. 188). Porém, “no texto tardio (o qual pode não ser exatamente paulino) da Segunda Carta a Timóteo (c. E. C. 63), a imposição de silêncio e submissão na assembleia para as mulheres é total.” (BONNICI, 2007, p. 188). As observações de Bonnici (2007) revelam que em pouco tempo, precisamente, entre a escrita das duas cartas, as mulheres foram amordaçadas.

Sciacca (1965) afirma “nada isola mais que o silêncio”. Assim as mulheres são colocadas à margem, sem acesso ao poder, devido a imposição de um grupo dominante. Sciacca (1965) declara:

Calai! Esta ordem ao silêncio é, ao mesmo tempo, ordem à auscultação. Faz-se silêncio, todos escutam, ninguém fala: instaura-se uma profunda comunicação como entre pessoas que se comunicam desde a eternidade. [...]. O silêncio testemunha uma plenitude de essência numa necessidade de existir. (SCIACCA, 1965, p. 69-70).

Em resposta a essa ordem do silêncio, as mulheres recorrem a auscultar. Nesse mergulho interior descobre-se que suas vozes foram coibidas, mas não suas palavras. Essas palavras maturadas pelo processo do silenciamento eclodem no século XX, iniciando o movimento feminista. Esse movimento, alimentado pelo *female bonding*, conforme dito anteriormente no item 2.4 deste trabalho, espalha-se pelo mundo levando as ideias das mulheres desbravadoras do início do século XX até nossos dias atuais.

3.1.2 A gradação da posição das mulheres no Japão

Segundo os estudos de Reischauer (1977), fizemos uma síntese da posição das mulheres no Japão desde o período ancestral até o contemporâneo, como veremos abaixo.

No século III, durante o período conhecido como ancestral, o Japão apresentava características de uma sociedade matriarcal. O ancestral mítico da linha imperial era uma Deusa do Sol. Textos chineses nos dizem que a liderança feminina era comum no século III. No século VIII, havia imperatrizes. No período Heian (794 a 1185), as mulheres dominaram quase exclusivamente toda a literatura. Mesmo nos primeiros dias feudais, as mulheres podiam herdar propriedades e tinham um papel na estrutura feudal. Se a tradição oriental empurrava a mulher a ocupar uma posição de inferioridade, então podemos deduzir pelos fatos citados acima que este foi um período distinto para a mulher. Ela ocupou, neste período, uma posição de destaque jamais ocupada por mulheres nipônicas nos períodos subsequentes.

Durante o período feudal, a filosofia confucionista e a longa experiência feudal combinaram-se para restringir a liberdade das mulheres e forçá-las à completa subordinação aos homens. As mulheres, que na era do espadachim, eram menos capazes de lutar contra esses homens, foram gradualmente empurradas para fora do sistema feudal e para ocuparem um papel periférico e suplementar. O confucionismo, produto de uma sociedade patriarcal chinesa, pregava que as mulheres eram importantes para gerar filhos e perpetuar a família.

A mulher contemporânea não é de maneira alguma uma pessoa intimidada como o era há algumas décadas. Há outra maneira pela qual a posição das mulheres japonesas é algo mais do que parece ser. O Japão pode originalmente ter tido uma sociedade matriarcal, e elementos desse matriarcado parecem ter persistido até o fim, apesar da forte superposição da supremacia masculina resultante do feudalismo e do Confucionismo. Há uma sugestão disso

na expectativa dos tempos medievais de que as mulheres teriam tanta força de vontade e bravura quanto os homens. Nos tempos modernos, é geralmente aceito que as mulheres têm mais força de vontade e força psicológica do que os homens, e não pode haver dúvida de que a família gira em torno e é dominada pela mãe, não pelo pai. O pai dá o suporte financeiro, mas as finanças da família ficam a cargo da mãe. A esposa pode ser o membro dominante da família, embora as mulheres ainda tenham uma posição predominantemente subserviente na sociedade em geral.

A partir desse último posicionamento, verifica-se que as mulheres nipônicas podem ser vistas como pertencentes a um Terceiro Mundo, que será discutido a seguir.

3.2 Mulheres e Terceiro Mundo

Com o advento da globalização, cada vez mais pessoas saem de seus lares em busca de condições melhores para viver. Dentre esses tantos, um grande número é de sujeitos mulheres, que são forçadas a evadirem por algum motivo político, ou para acompanhar a família, ou então para fugir de guerras.

Spivak (1988) caracteriza a subjetividade das mulheres subalternas enquanto ligadas a essa relação imanente com seus papéis sociais, o que estrutura suas frustrações em relação a subalternidade. Precisamos notar que, principalmente em comunidades patriarcais, a mulher é vista como um objeto e não como um sujeito. Nesse sentido, ela é vista como propriedade, o que a demonstra a necessidade de estudos feministas específicos dentro dos estudos pós-coloniais relacionados ao papel da mulher objetificada, e conseqüentemente aos estudos das mulheres de terceiro mundo.

Quando pensamos nas mulheres enquanto sujeitos/objetos, além de elas estarem subordinadas ao jugo colonial, as mulheres também estão vinculadas ao jugo patriarcal, pois essa dupla colonização (obediência primeiro ao estado e segundo para o marido) produz um modelo de comportamento do que se espera delas.

Ashcroft (2007, p. 95) explica que a dupla colonização é um termo recente, e que nele está imbricado o conceito de raça enquanto fator preponderante. O autor (ASHCROFT, 2007, p. 95) coloca que as mulheres estão sujeitas a ambas as dominações, iniciando com a dominação colonial, e depois a dominação patriarcal. É importante citar que o conceito de dupla colonização define os direitos e deveres das mulheres, além de colocá-las sempre num nível hierárquico inferior ao dos homens. Tal fator é preocupante, pois auxilia na fixação de

padrões para a sociedade dominada, a ponto de adquirirem uma determinada maneira de agir, e discriminando, acusando, subjugando as demais formas de agir.

Assim, Ashcroft (2007) nos diz que “as similaridades entre ‘escrever o corpo’ no feminismo e ‘escrever o lugar’ no pós-colonialismo; [as] similaridades entre as estratégias da bissexualidade e o sincretismo cultural; e apelos similares ao nacionalismo podem ser detectados” (ASHCROFT, 2007, p. 94)²¹. Para o autor, não existe diferença entre o corpo feminino e o corpo pós-colonial, pois ao se referir aos primórdios do estudo pós-colonial, os estudos feministas pós-coloniais não eram vinculados. Porém, ao pensarmos no corpo pós-colonial, não nos ligamos a um único ser corpóreo, mas a todo um conjunto de corpos que sofrem os mesmos efeitos da colonização. Ou seja, não é utilizado um exemplo específico, mas sim uma representação de toda uma comunidade, independente do gênero que o corpo possui. Nisso, ao resistir tanto ao patriarcalismo quanto ao colonialismo, os corpos estão cultivando meios de contra discursar, ou então, que possa levar o responsável (colonizador) à justiça.

A literatura feminina pode ser trabalhada em conjunto com as teorias de ‘Terceiro Mundo’, visto que elas podem ser consideradas como uma literatura não-canônica. Segundo uma definição de ‘Terceiro Mundo’, feita por Ahmad (2002), esse conceito é amplamente utilizado como uma metáfora para as sociedades em processos de expansão e desenvolvimento, e assim disseminando seu estereótipo pejorativo. Ao investigar o texto “Third World Literature in the Era of Multinational Capital”, de Fredric Jameson¹, Ahmad (2002) percebe uma interpretação equivocada do termo. O termo ‘Terceiro Mundo’ é resgatado do discurso da política e introduzido “como base de produção de conhecimento teórico” (AHMAD, 2002, p. 84). Tal interpretação desse termo divide o mundo em duas partes: de um lado, ficam os pertencentes ao ‘Primeiro Mundo’, ou seja, os intelectuais que escrevem, falam e vivem em inglês; por outro lado, estão os designados de ‘Terceiro Mundo’, isto é, os outros intelectuais da Ásia e da África que escrevem em outras línguas e vivem outros contextos de literatura e sociedade. O autor considera que o texto de Jameson está baseado “numa oposição binária entre um Primeiro Mundo e um Terceiro Mundo” (AHMAD, 2002, p. 86), pois delimita-se nesta posição aqueles que ‘possuem o conhecimento’ e ‘aqueles que não possuem o conhecimento’, a partir de uma ótica imperialista.

21 *Similarities between ‘writing the body’ in feminism and ‘writing place’ in postcolonialism; similarities between the strategies of bisexuality and cultural syncreticity; and similar appeals to nationalism may be detected* (ASHCROFT, 2007, p. 94)

Nessas circunstâncias, o autor defende a ideia de que Jameson definiu o termo ‘Terceiro Mundo’ fundamentado no conhecimento de ‘colonialismo e imperialismo’, evidenciando uma ideologia nacionalista. Dessa maneira, os saberes exaltados provinham dos países colonizadores, pois eles acreditavam que ao conquistar e impor seu conhecimento, eles ‘ajudariam’ uma sociedade colonizada a se desenvolver.

Por intermédio do discurso de hegemonia, Ashcroft (2007) apresenta a teoria da dependência, que nos explica a respeito do sucessivo empobrecimento dos países colonizados, nominados de ‘Terceiro Mundo’ pelos colonizadores, e, portanto, menos desenvolvidos. De certo modo, essa teoria fornece um fundamento semelhante a teoria dos mundos, no tocante ao não crescimento econômico dos países colonizados/dominados em alusão aos países colonizadores/dominantes, resultante das ordenações de hegemonias globais.

Assim, os estudos sobre a literatura produzida por esses povos colonizados, serve como apoio para firmar a identidade dos mesmos. A literatura feminina de terceiro mundo, então, servirá para demonstrar as diferenças culturais, assim como as violências que ela pode passar. A partir disso, a literatura feminina de terceiro mundo critica também o contexto de produção dos estereótipos pertinentes a cada raça/etnia, baseados em uma perspectiva global de um assunto, na qual acredita-se que as mulheres constituam um grupo homogêneo e identificável.

Spivak (1988) afirma que a ideologia é capaz de desvalorizar os sujeitos conforme seu local de nascimento, colocando o oprimido como um eterno sujeito dependente. Já, na função de ‘ser objeto’ o sujeito dominado dificilmente pode argumentar a partir de seu local de fala, ou de seu papel ideológico, pois a ele cabe apenas servir.

Spivak (1988) nos mostra dois sentidos pertinentes à representação dos sujeitos dominados na literatura, sendo “[...] a representação como o ‘falar por alguém’, como na política, e a representação como ‘re-presentação’, como na arte ou na filosofia” (SPIVAK, 1988, p. 275). O primeiro exemplo é colocado enquanto um ponto de vista de alguém que não faz parte, necessariamente, do mesmo grupo. É o caso de *Nihonjin* (2011), pois mesmo utilizando personagens femininas, o autor é homem. Já no segundo modelo, a re-presentação acontece quando há a análise dos sentidos presentes naquele ou naquela personagem. Nesse caso vale a introspecção que a personagem fala. É o caso de *Sonhos bloqueados* (1991), em que a personagem narradora desconstrói uma ideia sobre sua etnia, e se constrói em conjunto com o leitor.

Desse modo, passaremos às análises pertinentes aos papéis das mulheres presentes nas duas obras, de modo que auxiliem na formação de sua resistência.

3.3 Matriarcas: Shizue e Kimiko

O povo japonês tem, para com a figura do imperador, devoção e respeito. O país é representado por um signo masculino, mas nasceu sob a égide feminina. É interessante destacar que o *Kojiki*, um documento muito antigo sobre a história antiga do Japão, não utilize pronomes e gêneros, então, podemos encontrar em alguns livros que citam a divindade *Amaterasu* como homem. Embora, na maioria dos livros é representada no feminino como a Deusa do Sol, *Amaterasu Oho-No-Kami*. No *Kojiki*, os mais antigos contos sobre esta Deusa são datados entre os anos de 680 e 720 DC. De acordo com a lenda, a família imperial japonesa descende da Deusa *Amaterasu*. Podemos inferir que a Deusa *Amaterasu* representa a matriarca do povo japonês. Assim, uma particularidade do Japão primitivo era:

[...] definitivamente um substrato matriarcal na sociedade. O ancestral mítico da linha imperial era uma deusa do sol; Os textos chineses nos dizem que a liderança feminina era comum no terceiro século; e havia imperatrizes no final dos oito. As mulheres tiveram grande liberdade na vida da corte de Heian e dominam grande parte dessa literatura. Mesmo nos primeiros dias feudais, as mulheres podiam herdar propriedades e ter um papel no sistema feudal. (REISCHAUER, 1977, p. 205).

As mulheres, nessa estrutura feudal, foram impulsionadas a ocuparem um papel periférico. Na ótica do autor, o confucionismo, produto de uma sociedade patriarcal chinesa, pregava que as mulheres eram importantes para gerarem filhos, pois o amor romântico era considerado uma fraqueza e o sexo utilizado como um instrumento para perpetuarem a família. O autor deixa claro que no campo, a situação das mulheres era outra. Segundo Edwin Reischauer (1977, p. 205): “Entre os camponeses, as mulheres sempre mantinham sua importância como colegas de trabalho dos homens e, conseqüentemente, mantinham uma independência mais terrena como indivíduos”, mas as mulheres ocupando cada vez mais uma sociedade educada, passaram a reproduzir os mesmos comportamentos que as mulheres pertencentes à sociedade educada, ou seja, subjugadas as forças patriarcais.

Matriarcalismo segundo Bonnici (2007), indica o poder e a administração por mulheres na família e na sociedade. Nesse entendimento, analisaremos duas personagens matriarcais, Shizue, personagem de *Nihonjin (1991)* e Kimiko, personagem de *Sonhos bloqueados (2011)*. Para nossa análise, convém explicar o conceito do termo matriarcado. Atualmente, os antropólogos entendem que “matriarcado” é a maneira matriarcal de sociedade e não é uma inversão da estrutura social patriarcal, mas uma estrutura muito diferente.

De acordo com Göttner-Abendroth citada por Araújo (2015), “as sociedades matriarcais são centradas na mãe e baseiam-se em valores maternais: criação, cuidado, manutenção da paz, isto é, maternidade no sentido mais amplo”. Qualquer análise que se faça a respeito da sociedade japonesa, cumpre reiterar que o padrão de julgamento e comparação é sob uma ótica ocidental, pois esta sociedade é dessemelhante dos padrões ocidentais. Na visão de Reischauer, um profundo conhecedor da história japonesa, ele diz: “Eles são extremamente receptivos às mudanças nas condições externas. Claro, existem continuidades culturais e a persistência de alguns traços mais do que outros, mas não mais do que em outras partes do mundo” (REISCHAUER, 1984, p. 124). O Brasil recebia pela primeira vez um grupo diaspórico bem distinto e pouco conhecido.

Para Araújo (2015), corroborando com os estudos de Göttner-Abendroth (2012), o sentido da palavra Matriarcado passa a ser desenvolvido e recebe novas significações. A palavra, que num sentido genérico significa algo como a líder de uma sociedade, passa também a ser recebida como, numa tradução literal de Araújo (2015), “as mães do começo”.

Nesse sentido,

Este significado permite pensar nas mulheres como mães no sentido biológico e como mães no sentido cultural, enquanto criadoras do início, do começo. Por esta virtude, de dar à luz, de fazer nascer, as mulheres são detentoras de um poder que é superior ao poder de dominação, característico do patriarcado, o poder da criação. (ARAÚJO, 2015, p. 2).

A matriarca do romance *Nihonjin* (2011) é representada pela personagem Shizue, a segunda esposa de Hideo. Shizue cumpre o papel social que se espera dela, isto é, a de boa esposa e mãe, pois fora educada numa sociedade patriarcal. Desde a Roma Antiga que a família é centrada no homem, este tinha em seu poder a mulher, os filhos e os escravos. Hideo representa a autoridade, ele decide e a esposa não o questiona. O sistema do “patriarcado” possibilita relações de desigualdades em que as mulheres são subordinadas aos homens.

Apesar de incidir sobre a personagem, fortes características do patriarcado, Shizue é a imagem do matriarcado no sentido de Göttner-Abendroth (2012), estudada por Araújo (2015), porque a personagem tem “valores maternais” como o cuidado com sua família. A matriarca recebera uma boa educação de sua família e principalmente nutria o desejo de ser mãe. Na cerimônia de casamento entre Hideo e Shizue, um amigo da família discursou sobre as “habilidades da noiva na arte culinária, de sua disposição de ser mãe, da educação primorosa que recebera em sua casa” (NAKASATO, 2011, p.49). A personagem “mantém a paz” quando um “grupo de moleques” cantavam em uníssono para Haruo. “Japonês tem cara

chata, come queijo com barata”. Haruo ficou muito ofendido e chorou indo se lamentar com Shizue.

- Não dê atenção a esses moleques!
- Por que eles dizem que a gente come queijo com barata?
- Ela riu:
- Eu não sei, e nem eles devem saber. São crianças, repetem o que ouve. (NAKASATO, 2011, p. 62).

Shizue exerce a maternidade em sentido amplo, consola e ampara o filho Haruo, embora, também reverbere as influências do patriarcado. Hideo acusa Haruo de desafiar sua autoridade de pai e lhe inflige uma severa punição, conhecida como *kinshin*. Haruo teria que ficar uma semana fora de casa, sem comida e só com a roupa do corpo e decretou:

Que ninguém abra a porta para ele, que ninguém lhe desse nada para comer, pois se alguém o fizesse também seria penalizado. Disse que Haruo teria tempo suficiente para refletir e retornaria arrependido. Shizue protestou, disse que não era para tanto, que lhe aplicasse outro yaito. Hideo, porém, não estava acostumado a considerar a opinião da esposa em suas decisões. (NAKASATO, 2011, p. 76-77).

Shizue tentou demovê-lo da ideia de expulsar o filho Haruo de casa, porém ele nunca ouvira sua esposa.

Em outra situação, quando Sumie tenta rever a família:

- Sumie também foi à casa de ojiichan, mas nem lhe abriram a porta. Obachan chorou de pé, no meio da sala, enquanto ouvia a voz da filha, que chamava:
- Otochan! Okachan!
- Depois viu um pequeno pedaço de papel sendo enfiado debaixo da porta. Hideo se adiantou a ela, pegou o papel e leu para si o que estava escrito.
- O que é? – perguntou Shizue.
 - É um endereço.
- Ele rasgou o pequeno papel em pedaços menores ainda, levou-os ao cinzeiro e os queimou.
- Nos anos que se seguiram, obachan se encolhia num canto da mesa, lavava a louça com as mãos trêmulas, fazendo muito baralho. Um dia disse:
- Por que não podemos visitar Sumiechan?
- Hideo não respondeu. Era a resposta. (NAKASATO, 2011, p. 129).

Hideo nem responde à pergunta de Shizue, separa definitivamente mãe e filha. Hideo repete o mesmo comportamento que tinha com Kimie, isto é, ignora a pergunta de Shizue. Sabe de antemão das atitudes de *ryosai kenbo* das mulheres nikkeis. Assim como Kimie, Shizue também é escravizada por uma educação que as moldou para recolherem-se em um silêncio autoimposto. O silêncio autoimposto é explicado em um diálogo entre Shizue e o filho Haruo. O filho questiona a mãe dizendo que ela devia falar o que pensa e não concordar sempre com Hideo, pergunta a mãe se ela tem medo do marido. A mãe afirma que não é

medo, é respeito. Haruo afirma para a mãe que o seu respeito quer dizer ficar em silêncio mesmo não concordando. Logo, Shizue é escravizada pela educação assim como pela tradição, pois são forças que moldam uma identidade passiva. Ademais, ela é obrigada a aceitar, implicitamente, a sua separação definitiva da sua filha Sumie.

Quanto à personagem Kimiko de Sonhos bloqueados, ainda reflete, pelo menos nas duas primeiras fases de sua vida, o papel de *ryosai kenbo*. Para fim de análise, resolvemos dividir em três fases a vida da personagem: a primeira fase, a fase de filha; a segunda fase, a fase de esposa e a terceira fase, a fase de fênix. Essas três fases podem representar o ciclo de vida da personagem na narrativa. Na primeira fase, a personagem é representada como filha obediente. Assim como Shizue, Kimiko não questiona as decisões de seu pai e de seu irmão mais velho. Após a morte da mãe, assume com doze anos o serviço da casa e assume, precocemente o papel de matriarca. Kimiko no papel de matriarca tinha que cuidar dos irmãos. Em um diálogo com a amiga Ângela que estava indo para o interior cuidar dos irmãos pequenos, Kimiko recorda um tempo de dedicação para com seus irmãos menores.

De repente, vieram à lembrança os sete anos que passei cuidando de tudo em casa, dando carinho aos menorzinhos, me angustiando com os problemas de todo mundo, esquecendo de pensar em mim... Olhei para Ângela e me vi refletida nela, menina ainda e com tantos encargos nas costas, mesmo assim com olhos de esperança e a vontade de fazer tudo dar certo. (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 86).

Kimiko, na fase em que teria que ter sido filha, fora mãe, abdicando de pensar em si e só pensar nos filhos (neste caso), nos irmãos.

A segunda fase de Kimiko, à qual nominamos de fase de esposa, Kimiko casa-se no modo tradicional, ou seja, a família (leia-se pai e irmão mais velho) escolhe um noivo. Esse tipo de acordo de casamento era conhecido por *miai*. Dessa forma, Kimiko casa-se com Yukio, na tradição japonesa não existia a fase do namoro, acreditavam que o bom relacionamento do casal viria com a convivência. Yukio ao ver Cema do lado da esposa reage de maneira estranha.

Confesso que não cheguei a me surpreender com a reação dele. Desde o começo do nosso casamento, por diversas vezes, ele agira assim, de modo estranho, impulsivo. Por mais que eu quebrasse a cabeça, não encontrava uma justificativa. Com o tempo, fui aprendendo que esse era o seu modo de ser, de se relacionar com o mundo. Essa mania de guardar tudo consigo, raramente desabafando, nunca me pondo a par de seus problemas... Preferia permanecer calado, dia após dia, ruminando suas raivas. A mim, só restava continuar ao seu lado, cuidando de sua roupa, de suas refeições, evitando causar-lhe mais aborrecimentos. (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 19).

Kimiko com o passar do tempo, aprendera a conviver com Yukio. A sociedade tradicional condicionou a mulher ao lar e suas atenções para o cuidado com a família. Na questão afetiva, atitudes reservadas sempre foram evidentes na sociedade japonesa. Um casamento arranjado reserva grandes surpresas, a fase do flerte e do namoro possibilitam um prévio conhecimento emocional e comportamental do futuro companheiro. Num matrimônio arranjado, a expectativa é aprenderem a cultivar o amor no passar do tempo, muitas vezes não era bem isso o que ocorria. Embora, fosse tarde para recuar, estavam fadados a passar uma vida de convivência infelizes.

Na primavera de 1967, nasce Carlos Iwao, o primeiro filho de Kimiko e Yukio. Carlos é uma criança saudável e forte. Desde pequeno, tinha paixão pelos animais. O pai sonhava em vê-lo veterinário, visto que ele gostava muito de animais e desse jeito não precisava estudar em São Paulo. Kimiko pensa diferente como neste excerto, “- Bem, eu acho que quem vai decidir isso é ele, não? Claro que eu gostaria que ele se formasse médico, dentista, engenheiro... O que quero mesmo é que nossos filhos encontrem cada qual o seu caminho e vivam felizes, como agora.” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 28).

Kimiko, assim como Shizue, tem valores maternos. A preocupação com os filhos pequenos, acima de tudo. A chegada do segundo bebê é um momento muito desejado para Kimiko, acreditava que a chegada da filha a compensaria de todos os dissabores no relacionamento com Yukio. Quando Yukio estava aborrecido saía sem dar satisfação do seu destino e voltava de madrugada cheirando a bebida. “Eu não me deixei abater; fiquei no escuro, olhando o teto e pensando com ternura na filhinha que chegaria dali a dois meses. Ela, sim, seria a minha alegria, a recompensa de tudo porque estava passando” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 19). Mas Kimiko percebe que se enganou com Érica.

Érica, a minha sonhada menininha, é idêntica a Eiko! Nem quando vou lhe dar boa-noite, nem quando lhe sirvo seu doce preferido, consigo ver alegria em seu rostinho, um sinal de gratidão, um sorriso de bem-querer! Chego a pensar que ela não gosta de mim, eu sinto!... No dia do aniversário, quando Teresa abriu a caixa e tirou de dentro uma linda boneca, minha filhinha agarrou e beijou a tia com ostentação e eu fiquei alarmada! (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 51).

A mãe percebe um distanciamento entre elas. Não consegue sentir na filha Érica nem um pouco do amor a ela oferecido. Desde a época que as crianças eram pequenas, Kimiko sempre tentou passar valores culturais da tradição japonesa.

Como mãe, tentei passar para as minhas crianças o sentimento de amor e gratidão que devemos manifestar quando nos sentamos à mesa, em vão... Até hoje a Érica come do pão apenas a côdea e o Alex recusa um prato de macarronada, por não

gostar de tomate... Por mais bem-intencionada que a gente esteja, alguma coisa sempre acaba falhando... (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 181).

Por mais que Kimiko tente, os filhos estão sendo educados em um outro contexto, em um outro tempo.

Na terceira fase, a fase fênix de Kimiko, ocorre uma transformação na vida da personagem. Se a fênix é um símbolo, quantos enigmas ela propõe? Nesse sentido, Chevalier (1988) na introdução do Dicionário de símbolos, declara que os símbolos “revelam os segredos do inconsciente”. Nesse entendimento, *O Dicionário de símbolos*, de Chevalier revela:

A fênix, segundo o que relataram Heródoto ou Plutarco, é um pássaro mítico, de origem etíope, de um esplendor sem igual, dotado de uma extraordinária longevidade, e que tem o poder, depois de se consumir em uma fogueira, de renascer de suas próprias cinzas. [...] Os aspectos do simbolismo aparecem, então, com clareza: ressurreição e imortalidade, reaparecimento cíclico. (CHEVALIER, 1988, p. 421-422).

Após a morte do filho Carlinhos e o suicídio de Yukio, Kimiko precisa seguir vivendo. Ao se ver desamparado, um indivíduo que passa boa parte de sua vida sob o jugo de outras pessoas (leia-se pai e marido), quando se percebe sem o referencial que a norteava, perde o rumo de sua vida. A morte precoce do filho e o suicídio do marido ocasionou sua “morte” temporária, pois para haver renascimento, precisa haver morte. Esta é a grande virada da personagem, apesar dessa suposta “combustão” que a queima e destrói, consegue renascer de suas cinzas. Surge uma mulher que pela primeira vez consegue pensar e decidir por si. Dessa forma decide ir trabalhar como *dekasegui* na terra de seus antepassados. Essa decisão provoca o respeito e a aproximação com a filha Érica e, também, subjetivamente o resgate de suas frustrações íntimas que teve com o marido Yukio. A identidade fênix, então, caracteriza-se pela expurgação de um passado traumático e, dessa forma, significa o renascimento da personagem.

Kimiko representa uma identidade fragmentada, consumida pela perda de um filho, mesmo assim, é mãe, consegue renascer em prol dos outros filhos. Parece que ela retira forças do sublime, ou seja, do amor que nutre pelos filhos, nem a perda física de um dos filhos é capaz de diminuir sua força. Pelo contrário, o amor materno é a força motriz para fechar o círculo de proteção em volta dos filhos, mesmo dos que se perdem na vida afora. A identidade fênix propiciou uma reviravolta na vida da personagem, nasce uma nova mulher, que decide tomar as rédeas de sua vida. Assim, ela decide seguir seu caminho, centra sua identidade fragmentada para si, proporcionar uma vida melhor para os filhos, seria apenas uma

decorrência dessa mudança. “Não me arrependerei de jeito nenhum! Sei que terei de me esforçar muito, fazer muitas horas extras, viver com sacrifício, procurando economizar o máximo. Se tantos estão conseguindo, por que não eu?” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 193). A autoconfiança também decorre dessa transformação da personagem.

A personagem imbuída de uma identidade fênix resolve ir para o Japão em busca de trabalho. Retomando o pensamento de Avtar Brah (2002), citado anteriormente no capítulo 1, em que constata o intenso fluxo migratório das mulheres na contemporaneidade, este fato pôde ser detectado em *Sonhos Bloqueados* (1991). Kimiko ao descrever seu início de diáspora à brasileira, observa,

O avião decolou há algumas horas do aeroporto de Cumbica. Somos vinte e sete mulheres, deixando marido e filhos no Brasil e com destino ao Japão, para trabalhar lá por um período de dois anos! [...] viramos notícia por sermos da primeira turma exclusivamente de mulheres... (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 191-192).

Podemos perceber neste excerto que os movimentos diaspóricos das nipo-brasileiras coincidem com os movimentos diaspóricos das mulheres cabo verdianas que migraram para a Itália na década de 1980. É interessante ressaltar que essas mulheres passam a gerir suas decisões e, assim, tomam as rédeas de suas ações, não mais se deixam aprisionar por discursos autoritários como nos tempos decorridos.

Reis (2004) contextualiza que a diáspora contemporânea não representa

uma ruptura decisiva com a pátria nem é o desenraizamento do grupo diaspórico considerado permanente em relação à contemporaneidade da diáspora. A diáspora e a globalização podem, assim, ser consideradas processos que ocorrem ao mesmo tempo, com a globalização tendo o maior impacto na fase contemporânea. (REIS, 2004, p. 47)²².

A autora afirma que mesmo distante do lar, atualmente, a globalização é salutar para as diásporas contemporâneas, já que a comunicação global permite com os avanços tecnológicos, a continuidade dos laços afetivos entre o sujeito diaspórico e a família que ficou no seu lugar de origem.

A escritora nipo-americana Karen Tei Yamashita, por meio da sua obra *Circle K Cycles*, apresenta uma nova formação diaspórica brasileira. Braga (2009, p. 24) considera que “a mobilidade de brasileiros constitui um fenômeno pouco estudado à luz da teoria da diáspora, talvez por ser muito recente”. Ainda segundo o autor, “os nipo-brasileiros no Japão

²² *need not imply a decisive break with the homeland nor is the uprooting of the diasporic group considered permanent in relation to contemporary diaspora. Diasporization and globalization can thus be considered as coeval processes, with globalization having the most impact on the contemporary phase.* (REIS, 2004, p. 47).

constituem uma formação diaspórica brasileira” (BRAGA, 2009, p. 25), pois não são japoneses diaspóricos. Portanto constituem uma forma de diáspora à brasileira.

3.4 Tradição e Tradução: Kimiko e Teresa

O historiador inglês Eric Hobsbawn (1997) cunhou o termo “tradição inventada”. Para este estudioso, “tradição inventada” é

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 da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWN, 1997, p. 9).

Por tradição, entende-se o método de estabelecer um vínculo com o passado por meio da repetição de práticas fixas impostas em nome de um passado supostamente real.

Por tradução Hall (2006) entende que são o resultado das diásporas formadas pelas migrações pós-coloniais. Tradução implica, nas suas palavras, habitar várias identidades, assimilar linguagens culturais, traduzindo e barganhando em torno delas. Se a tradição indica uma relação com o passado, a tradução permite ir além, ou seja, o sujeito carrega consigo traços de uma tradição, mas consegue incorporar outras culturas. Assumem desta forma, uma identidade traduzida.

Teresa assemelha-se a Kimiko somente no que se refere a algum aspecto da tradição japonesa. A personagem aceita a tradição do filho mais jovem estudar e aumentar o status da família, mas nega a tradição ao ‘abandonar’ o pai.

Os estudos tomavam o tempo todo de Teresa. O dia inteiro confinada na sala de aula, no laboratório, na biblioteca. Comparava-a à dona Miyuki, eternamente entre as quatro paredes do quatinho, fazendo crochê. Só de pensar nas duas, eu ficava sufocada, ansiava sair, correr ao ar livre, sentir o calor do sol e o cheiro de terra e mato!... Não tinha jeito, eu sempre fora e haveria de ser uma caipira! (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 101).

Ela representa uma identidade traduzida, uma vez que a tradução significa utilizar aspectos das duas culturas de maneira a extrair o melhor delas, e geralmente criando uma terceira forma de cultura e identidade, que não é nem a de partida nem a de chegada. Teresa mostra-se diferente da identidade de Kimiko, alcança um nível social elevado por ser médica, já a irmã Kimiko ocupou diferentes trabalhos que não a tiraram da subalternidade.

Estudos têm demonstrado que a tradução é principalmente um movimento intercultural, além de ser um método interlingual. No Brasil, são evidentes as relações de

trocas culturais, a saber, o fluxo de pessoas diaspóricas que tiveram o Brasil como destino de chegada. Os primeiros imigrantes japoneses trouxeram tradições de um povo milenar. Desse modo, uma população que traz consigo tradições arraigadas no interior de cada núcleo familiar, precisam negociar, nesse novo ambiente diaspórico, novas leituras e releituras de suas tradições.

Duas décadas, aproximadamente separam duas gerações. Assim, Kimiko, a personagem protagonista de *Sonhos bloqueados*, ainda reverbera o comportamento *ryosai kenbo*, ou seja, segue fielmente as tradições da terra de seus antepassados. Kimiko recebe um bilhete do seu irmão Kunio para voltar para casa. A personagem afirma que deve obediência ao pai e ao irmão mais velho. O respeito às tradições impõe sempre a pensar primeiro no coletivo em detrimento do pessoal. Kimiko não ousa a pensar por vontade própria. Quando o pai de Kimiko passa uma temporada na casa da filha, ele faz uma pergunta para Kimiko que a deixa desconcertada. O pai pergunta se ela é feliz.

Em toda a minha vida, nunca tinha ouvido de sua boca perguntas do tipo “O que você acha?”, “O que você gosta?” Eu o conhecera como alguém severo que impunha, que exigia de nós o melhor. Sinceramente, a pergunta causou tamanha surpresa, que eu simplesmente não estava conseguindo ordenar as idéias... Como se já adivinhasse, não esperou minha resposta e começou a falar, em pé na soleira da porta, fixando um interlocutor imaginário e fiel à sua frente. (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 32).

Kimiko não tinha resposta, pois não estava acostumada a ser consultada sobre suas intimidades. Nunca teve essa abertura com o pai, ele nunca permitiu, tanto que este antecipou que ela não encontraria resposta para sua indagação.

Já em Érica, a filha de Kimiko, a realidade, a convivência com outras culturas interfere e modula um novo processo identitário. Érica ao apresentar Mark, o seu namorado para sua mãe Kimiko, surpreende com uma nova fisionomia.

- Mas eu não estou entendendo... Sei que você está diferente, mas não consigo descobrir...

- Ó, mamãe... Olhe bem aqui – e com o dedo indicador repuxou o canto externo do olho – os meus olhos antes eram assim... Em seguida, com a ajuda do polegar e do indicador abriu os olhos, bem arregalados e redondos: - E agora, são assim! Viu só que diferença? (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 144).

Kimiko fica chocada com a ocidentalização dos olhos da filha e ainda com o comentário do namorado da filha que diz: “- Foi uma operação rápida: em três dias ela já estava com os olhos abertos! E mais linda! Nem parece japonesa!” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 144). Qual o conceito de beleza que impera em contextos ocidentais? Baseados nos

comentários do personagem Mark, podemos concluir que ele não considera belo os traços orientais de Érica. Envolvida por atitudes que corroboram com a opinião de Mark, Érica acha que a mudança dos traços fisionômicos a deixará ocidentalizada. Mas a atitude de Érica demonstra uma negação identitária, ao querer extirpar seus traços orientais, dessa forma, também nega a identidade japonesa.

No Brasil, longe de querer comparar as consequências entre diáspora africana e diáspora japonesa, pois estas diásporas possuem características diferentes, uma das consequências e a mesma, ou seja, o preconceito racial. Os povos diaspóricos enfrentam o olhar do Ocidente.

Nas palavras de Fanon (2008), “no mundo Ocidental, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação” (FANON, 2008, p. 104). Percebe-se em Érica a negação do corpo, também no excerto de Fanon, o negro desvia-se de assumir sua identidade corporal. Ao contato com o Ocidente, o indivíduo diaspórico percebe-se o Outro, esteticamente falando, as construções discursivas ocidentais, já edificaram a sua concepção de belo. Fanon cita:

Já faz algum tempo que certos laboratórios projetam descobrir um soro para desempreecer; os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal. (FANON, 2008, p. 104).

O texto de Fanon, traduz toda a carga melancólica do peso sobreposto sobre o corpo negro da pessoa diaspórica. Assim, ao tentar construir um “eu” que seja aceito na sociedade anfitriã, o indivíduo diaspórico tende a negar o corpo original. Afinal como esse sujeito se vê? Como é visto? Nos tempos modernos, ele pode ser interpretado como um ser híbrido.

Atualmente, um termo muito discutido na crítica cultural é o termo híbrido e os processos de hibridização. Os deslocamentos provocados por intensas migrações fornecem um cenário propício para surgirem novas configurações identitárias. No capítulo II, ao discutirmos o termo hibridização cultural, chegamos à expressão ‘tradução cultural’ que carrega a ideia de interpretar uma cultura diferente. Nascida no Brasil, mas no seio de uma família de tradições japonesas, Érica constantemente precisa negociar com a cultura hospedeira, ou literalmente traduzir a cultura do país que nasceu. Se traduzir a cultura possa ser entendida como interpretar esta cultura, então a personagem compreendeu que para ser aceita nesse lugar precisa transformar-se fisicamente. A fim de parecer com as mulheres ocidentais, ela precisará se submeter a intervenções cirúrgicas para moldar seus olhos

oblíquos e transformá-los em olhos arredondados. Dessa maneira, ela acredita que os olhos ocidentais a deixará mais bonita contribuindo para elevar sua autoestima e a conseguir um status superior na sociedade que valoriza a beleza física do Ocidente.

Kimiko ao encontrar a filha após a cirurgia de ocidentalização dos olhos fica aturdida, “minha filha resolve ocidentalizar os olhos, sem ao menos me consultar!”. Para a mãe, Érica tentava aparentar quem ela não era, o que a deixava artificial. A formação da identidade de Érica é forjada na intersecção das fronteiras naturais, formadas por pessoas deslocadas definitivamente do seu local de origem. Portanto, Érica é o produto de duas culturas que se chocam, negam-se, porém, convivem juntas.

Na sua obra, *Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente* (1990), Said investiga o fato de o Ocidente dar feição europeia sobre os não europeus. O discurso fabricado do Oriente tem por função “dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (SAID, 1990, p. 15). Assim, prevalece uma cultura europeia guarnecida de uma forte identidade em comparação com o Oriente.

O discurso ocidental, que então vigora é que o ideal de beleza valorizado segue o padrão do branco europeu. Assim como Érica, convencidas pelo discurso hegemônico do ocidente, as mulheres do Terceiro Mundo tentaram alisar os cabelos, afilar o nariz numa tentativa de se encaixarem nos padrões europeus.

3.5 Escritor e Escritora: uma discussão

Se entendemos a literatura como forma de representação, sabemos que a mesma ocupa um “espaço onde interesses e perspectivas sociais interagem e se entrecrocaram” (DALCASTAGNÈ, 2002, p. 33). Esse lócus produz interessantes meios de produção literária onde emergem novas perspectivas, novos olhares do fazer literário. Nos estudos literários, a questão urgente é fazer ouvir vozes silenciadas de grupos sociais marginalizados. Para essa finalidade, são realizados intensos debates sobre a ocupação de espaços na literatura brasileira desses grupos marginalizados, pois os mesmos como diz Dalcastagnè (2002, p. 33-34), “vivenciam uma identidade coletiva que recebe valoração negativa da cultura dominante”, ao assumirem uma identidade coletiva, julgam-se mais protegidos e suas vozes ressoam fortes. As vozes subalternas e marginalizadas eram, até então, representadas por vozes não autorizadas. Outros falavam por eles, mas pouco a pouco, com uma tímida produção literária começa a mudar o cenário brasileiro.

Em sua tese de doutorado, o escritor e professor Oscar Nakasato (2010) cita a participação de nipo-brasileiros nas obras literárias. Autores consagrados como Mário de Andrade; Jorge Amado; José Lins do Rego, entre outros, falavam por essa população marginalizada. O desconhecimento cultural de escritores não-nikkeis demonstraram um olhar rígido para a população diaspórica japonesa e conseqüentemente os personagens nipo-brasileiros ocuparam lugares periféricos na narrativa. A exceção vem para quebrar regras, desse modo, Nakasato (2010) cita que a escritora não-nikkei Ana Suzuki integra a exceção, casada com um *issei* possui um profundo conhecimento da cultura japonesa e das situações sociais enfrentadas pela comunidade *nikkei*, embora não seja uma escrita nipo-brasileira.

Na década de 1990, Laura Honda-Hasegawa escreve *Sonhos bloqueados* (1991) e traz uma protagonista mulher, conseguindo com isso transpor barreiras culturais. A mulher nipo-brasileira assume, como sujeito ativo de sua história, marcada pela invisibilidade de gênero, classe e raça o protagonismo que ela possui inserido em sua cultura. Quando seus próprios integrantes falam, sua escrita situa-se “entre a ‘autenticidade’ do depoimento e a legitimidade (socialmente construída) da obra de arte literária, entre a voz autoral e a representatividade de grupo” (DALCASTAGNÈ, 2002, p. 34). Oyama (apud NAKASATO 2010, p. 64), observa que a autenticidade é a característica mais importante da obra de Hasegawa, pois a escritora revela um universo íntimo, autorizada pela escolha de uma narradora protagonista.

Na história da literatura, a tradição literária feminina surge com a crítica feminista que teve como pano de fundo o contexto do feminismo. O feminismo serviu como base para retomar e revigorar uma produção literária de autoria feminina relegada, até então, ao obscurantismo. Esse novo fazer literário promove novos modos da representação da realidade, dando voz e vez para a mulher. Dessa forma, a mulher consegue penetrar num mundo de regras vigentes muito claras e que vigorava as tradições do cânone literário, fundamentado e instituído na cultura patriarcal. Ler um texto literário sob a ótica dos conceitos operatórios fornecidos pela crítica feminista “implica investigar o modo pelo qual tal texto está marcado pela diferença de gênero, num processo de desnudamento que visa despertar o senso crítico” (ZOLIN, 2009, p. 218).

Principalmente, remexer, tirar do lugar-comum as atitudes dos escritores, atrelados às convenções sociais, o feminismo como movimento político busca alterar a posição de inferioridade que a mulher ocupa no mundo social. Conforme cita Zolin (2009), desde o século XVIII, várias declarações públicas surgiram e descreviam o status social inferior da mulher. Somente em meados do século XIX, houve um feminismo organizado que mudaria o

cenário político nos Estados Unidos e na Inglaterra, por intermédio das americanas Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Antony e Lucy Stone líderes de um movimento que reivindicavam o voto feminino.

Na Inglaterra, a situação social da mulher na Era Vitoriana (1832-1901) foi duramente atingida por vários tipos de discriminações. Entre os principais argumentos, um declarava “a suposta inferioridade intelectual das mulheres, cujo cérebro pesaria 2 libras e 11 onças, contra as 3 libras e meia do cérebro masculino” (ZOLIN, 2009, p. 220). Devido a este discurso reinante, restava à mulher usar a sua inteligência para desenvolver sua submissão e não interferir na ‘ordem natural das coisas’. Esse contexto adverso às mulheres começa a mudar com a escrita de Virgínia Woolf (1882-1941), principalmente pela sua preocupação em relacionar os temas ‘mulher e literatura’, rompendo com as discriminações advindas desde a Era Vitoriana.

Em 1929, Virgínia Woolf publica *A room of one's own*, traduzido para o português como *Um teto todo seu* (1985). Com esse ensaio, a autora esclarece a maneira como as conjunturas interferem sobre o trabalho da mulher escritora e questiona à sua dependência intelectual. Woolf declara que o ‘ressentimento’ visibilizado na escrita feminina da Era Vitoriana interferiu na qualidade literária dos textos femininos em questão (ZOLIN, 2009). A escritora pondera que ao se libertarem desse repúdio do passado e usar a literatura como arte, as mulheres conseguirão maturidade literária. Detalha que a escritora, até então, desconhecida, Mary Carmichael, em *A aventura da vida* (1929) consegue evitar o tom sentimental perpetrado nas escritas femininas dessa referida época. “Em resumo: a escritora desconhecida escreve como mulher, sem a consciência disso” (ZOLIN, 2009, p. 223). Este configura um dos primeiros passos a serem transpostos na escrita feminina.

No contexto brasileiro, o feminismo fortaleceu-se junto aos movimentos em favor da abolição dos escravos e da proclamação da república. Zolin (2009) cita que Nísia Floresta, uma republicana e abolicionista, foi a primeira teórica do feminismo no Brasil. Floresta expõe “os ideais da mulher de igualdade e independência, configurados pelo direito à educação e à vida profissional” (ZOLIN, 2009, p. 221). Nesse sentido, Floresta é uma exceção no Brasil, pois representa uma voz feminina no silêncio das mulheres de sua época. A partir dessa primeira fase do feminismo no Brasil, muitas mulheres ousaram serem escritoras de profissão.

A escritora Maria Firmina dos Reis, com seu romance *Úrsula* (1859), foi o primeiro romance brasileiro de autoria feminina reconhecida pela crítica feminista brasileira. De acordo com Zolin (2009), a partir de meados dos anos 1980, há uma solidificação dos estudos referentes à mulher e grupos maiores de pesquisadores interessados no tema em questão.

Podemos citar a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (Anpoll); o GT Mulher e Literatura; o Seminário Nacional Mulher & Literatura; a Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic). Todas voltadas para contribuir com os estudos de gênero no Brasil. Ainda constatamos que a escrita feminina aparece num percentual reduzido frente a escrita dos homens.

Esperamos ver um aumento significativo dos escritos de mulheres, pois elas são parte integrante de grupos minoritários étnicos, sexuais, pessoas invisibilizadas na nossa sociedade. Fazer-se ouvir outras vozes, pois vemos que o discurso dominante ainda pertence ao “homem ocidental, heterossexual, branco e de classe média-alta” (ZOLIN, 2009, p. 240). Dar voz às minorias pode ser o início para desestruturar valores instaurados e evidenciarmos outras formas de pensar sobre a questão da mulher.

Partindo das ideias previamente discutidas, propomos uma discussão quanto à posição do escritor do gênero masculino e suas escolhas no que se refere ao protagonismo ficcional. Tomamos como exemplo o autor Oscar Nakasato e sua obra *Nihonjin* (2011) em contraponto com Laura Honda-Hasegawa e *Sonhos bloqueados* (1991), anteriormente discutidos. No contexto de *Nihonjin* (2011), o foco recai sobre Hideo, um personagem masculino. Dalcastagné (2002) argumenta que o escritor assume um lugar de fala de outro. Se a literatura é uma forma de representação da realidade, então o escritor preenche o espaço ficcional com autoridade de decidir a quem dar voz e a quem silenciar.

Em *Nihonjin* (2011), as personagens femininas são satélites em torno do personagem Hideo. A narrativa do romance estrutura-se fundamentada num personagem masculino, Hideo, este retratado como forte e marcante. A representação das mulheres, nesse romance, é por meio de Kimie, Shizue e Sumie. Kimie aparece só no primeiro capítulo. Shizue, a segunda esposa, percorre toda a narrativa, mas a sua participação não tem saliência. Sumie por pertencer a outra geração, atrai para si, embates culturais interessantes culminando em identidades fragmentadas e híbridas.

Sonhos bloqueados (1991) destaca a figura da mulher nipo-brasileira representada na personagem Kimiko como citamos previamente. Dessa forma, podemos concluir que na literatura nipo-brasileira, o escritor do gênero feminino traz para a narrativa ficcional o protagonismo feminino, mesmo incidindo sobre suas personagens características patriarcais de sua sociedade de origem. Assim, abre caminhos para que novas escritoras atentem para esse vácuo na narrativa brasileira.

Ato contínuo a essa discussão, propomos discutir a respeito dos conceitos de resistência, para esta finalidade usamos os estudos de Ashcroft (2001, 2007); Bonnici (2009) e Barbara Harlow (1987).

3.6 Conceitos de resistência

3.6.1 Resistência

O colonialismo revelou, segundo Bonnici (2009), que no seu âmago proliferam-se a crueldade, a repressão e, posteriormente causam oposições, resultando em atos de resistência que podem ser violentas e não-violentas.

Resistir, segundo o que se espera social e culturalmente, retoma uma concepção de engajamento político-militar, e como forma de luta para a conquista da liberdade. Para Ashcroft (2001, p. 20), resistência se adapta a uma grande variedade de circunstâncias, e por meio dela surge uma tendência maior entre clichê e retórica. Entretanto, ultimamente ela descreve um sentido versátil que engloba qualquer tipo de luta política.

Ao se vincular a esse sentido repleto de violência e combate, o termo “resistência” pode se adaptar para uma noção de não-violência, na qual os sujeitos dominados utilizam-se de estratégias discursivas, protestos velados ou ações subjetivas para demonstrar o seu descontentamento perante a sociedade dominante.

Dessa forma, Ashcroft (2001) classifica algumas formas de resistência que as sociedades pós-coloniais podem executar. Inicialmente existe a ‘Resistência Pacífica’, caracterizada com a não-violência entre colonizado e colonizador; a ‘Resistência Subjetiva’, na qual ocorrem protestos velados e ações obscuras dos colonizados para os colonizadores; a ‘Resistência Armada’, utilizada com armamentos; e a ‘Resistência Discursiva’, na qual há a divisão entre a resistência panfletária, relacionada à política, e a literária, vinculada à arte.

Ainda de acordo com esse autor, a resistência subjetiva acontece quando as sociedades dominadas recusam em absorver a cultura dos colonizadores, ou seja, os costumes e as tradições do povo dominante. Ao recusarem a cultura dos colonizadores, a cultura dos dominados é preservada, embora possa ser combatida diariamente. Entretanto, quando os sujeitos dominados se apropriam da cultura dominante, a resistência subjetiva age em seu próprio benefício, causando em ambas as sociedades a constituição e reconstituição de uma nova sociedade. Com o passar do tempo, também pode acontecer a redescoberta identitária dos sujeitos dominados e a conquista cultural do povo agredido.

Nesse sentido, uma forma bastante utilizada na colonização é a de desacreditar a cultura do povo colonizado, propondo que ela é inferior à cultura da sociedade dominante. Tal fato pode ocasionar na substituição de uma cultura por outra, e conseqüentemente na perda da cultura colonizada. Além disso, tal discurso coloca os sujeitos colonizados numa relação binária e desigual, percebido entre a superioridade de tudo que advém do colonizador / dominante, contra a inferioridade herdada pelo colonizado / dominado.

Desse modo, fica claro que todo discurso colonial se constitui através de binarismo, posicionando como correto, ideal e melhor, o discurso pertencente ao dominante. Tal fato também constitui, principalmente, as comunidades colonizadas, pois, ao se afirmar determinados graus hierárquicos superiores a outros, a justificativa para que haja a colonização fica mais evidente e mais convincente.

Inadvertidamente, existe a crítica inversa. Ashcroft (2001) nos diz que, a partir de teóricos diversos, o conceito de resistência pode ser visto com um ato falho. Para tais críticos que defendem o colonialismo, o sujeito colonizado precisa estar inserido na sociedade e no sistema cultural e identitário do colonizador, o que geraria a resistência a sua própria identidade. Porém, na seqüência, o autor também discute que essa é uma estratégia utilizada de maneira efetiva, pois ao estar inserido na cultura dominante, a resistência aconteceria de dentro para fora, utilizando da língua do Outro para defender a si próprio, assim como entender os papéis esperados a você, e recusar a segui-los.

Segundo Barbara Harlow (1987), o termo 'resistência' foi utilizado por Ghassan Kanafani em 1966. Ele, um crítico e escritor palestino, utilizava a palavra acerca de uma descrição específica da Literatura palestina. O autor explica que a resistência literária, naqueles moldes, invoca uma distinção dos sujeitos pós-coloniais entre aqueles que são caracterizados como 'ocupados' e 'exilados'. Dessa forma, a 'resistência' é utilizada inicialmente para ser identificável e significativa, vinculada somente aos conceitos de libertação e lutas sofridos pelos sujeitos descritos anteriormente.

Harlow (1987) também coloca que a literatura de resistência está interligada aos movimentos de resistência política. Autores de literatura de resistência são estudados, não exclusivamente, por pessoas que podem ou não fazer parte dos movimentos de libertação política. Nesse sentido, o conceito de resistência se reproduz enquanto o papel central da expressão cultural, quando entra em atrito com o contexto político vigente. Kanafani, o primeiro autor a cunhar o termo literatura de resistência, a define da seguinte forma, segundo Ashcroft (2001):

[...] na literatura, colocada na luta, as palavras devem ser como balas afiadas, de tiro certo e diretas no alvo. Perder significa literalmente a perda de uma vida no processo. Com a iminência de uma revolução, a literatura se torna funcional, já que é uma tarefa verdadeira a se fazer. (ASHCROFT, 2001, p. 29)²³.

Diferenciando a resistência literária da resistência na literatura, encontram-se os locais que essas literaturas se cruzam. A resistência literária acompanha os problemas da resistência política já que fica implícita uma função material, o que atinge uma quantidade significativa de pessoas e provoca uma manifestação oposta ao que se espera, os conhecidos contradiscursos. Já as resistências na literatura ocorrem com a recusa a seguir um padrão canônico, ou então em demonstrar nas obras a cultura dos povos colonizados, não permitidos, geralmente, nas sociedades dominantes.

O contra discurso é visto como estando engajado na resistência, principalmente a discursiva, pois esta opera diretamente nos discursos e nas vozes daqueles que o produzem. Seu papel ascende a partir de uma expressão cultural, obtida arduamente em lutas políticas, e segue ao desenvolvimento ou emancipação cultural de uma sociedade ou nação. Este estilo de resistir ainda envolve a necessidade de escrita ou da arte para expressar a realidade das sociedades colonizadas.

Tal manifestação, para Ashcroft (2007), recoloca nas discussões literárias as noções binárias referente ao centro / periferia; masculino / feminino; nativo / estrangeiro, etc, sem que estivesse ferindo nenhuma das partes envolvidas, mas que possa realizar um consenso pacífico e justo entre ambos os lados.

Porém, quando trabalhamos com a resistência discursiva, percebe-se que ela se divide em duas vertentes: o lado panfletário e o lado literário. A resistência com apelo panfletário é bem objetiva e ataca diretamente o colonizador. Já a resistência literária ocorre através das muitas manifestações artísticas, e implicitamente, elas alcançam uma gama maior de sujeitos. Dentre as manifestações artísticas, destacamos a mímica e a paródia, pois elas afetam diretamente os sujeitos através das artes plásticas, da leitura, das imagens, por exemplo.

Também existe o *testimonio*, a releitura e a reescrita, que são apoiadas num ponto de vista diferenciado. O *testimonio* é basicamente um testemunho, que narra sob a ótica do oprimido um determinado fato histórico. Já a releitura acontece quando uma narrativa é novamente contada sobre um ponto de vista diferente, não necessariamente o do oprimido,

23 *In literature, caught up in the struggle, words must be like bullets: sharp, straight-shooting and to the mark. To miss is literally to lose one's life in the process. With the crushing urgency of the revolution, literature becomes functional in that it has a very real task to perform idem.* (ASCHROFT, 2001, p. 29).

mas que infere ao leitor um ponto histórico também verificável. No caso da reescrita, ela acontece quando uma mesma narrativa é narrada sob uma nova perspectiva, o que leva à reflexão e conseqüentemente, aborda outras situações.

Todos esses casos são considerados como contradiscursos, pois, segundo Richard Terdiman (1985), essas práticas caracterizaram os meios de produção com capacidade de modificar e estabelecer discursos que ignorem ou absorvam uma possível subversão. Já Ashcroft (2007), define que o termo contradiscurso é identificado como ‘o confronto entre a realidade constituída e sua subversão’, o que se traduz como ‘um local em que as mudanças culturais e históricas ocorrem’. Assim, ele serve para descrever os modos em que os discursos dominantes são apresentados ou estabelecidos nas periferias, reconhecendo sua absorção e combatendo-os quando prejudiciais.

Assim, o contradiscurso é entendido enquanto resistente aos textos tidos como canônicos. Uma das formas de resistir aos textos canônicos é optar pela reescrita dos mesmos, para contradizer o contexto de subversão na qual eles possam ter sido escritos. Em casos assim, as narrativas que utilizam de contextos históricos, racismo e objetificações, por exemplo, são os mais utilizados para a construção de contradiscursos, ficando mais aparentes o dano feito pelo colonizador e deixando a manifestação opositora mais evidente.

A partir disso, investigamos as marcas de resistência, também conhecidas como contradiscurso, presentes nas duas obras selecionadas, ancorando nossa análise nas perspectivas femininas presentes em ambas as obras.

3.7 Resistência nas personagens femininas de *Sonhos bloqueados* e *Nihonjin*

3.7.1 Resistência em Sumie, de *Nihonjin* (2011)

Por serem romances pós-coloniais produzidos após a década de 1980, *Sonhos bloqueados* (1991) e *Nihonjin* (2011), salientam questões complexas referentes a diáspora, hibridização e, também preocupações pertinentes ao feminismo pós-colonial, assim como questões de identidade cindida dos sujeitos pós-coloniais. Ambos os textos são terrenos férteis para se investigar sobre a representação da resistência feminina e a um tipo especial de resistência: a resistência subjetiva. Para se chegar até a este tipo especial de resistência, convém retomar a um sucinto estudo sobre o termo, pois este tipo especial se encontra inserido no contexto da resistência literária.

O conceito de resistência, segundo Thomas Bonnici (2009), está alojado nas preocupações dos estudos pós-coloniais. O revide já é esperado quando se está diante de estruturas de dominação. Os movimentos de expansão econômica e territorial escravizaram corpos e mentes por séculos. Estes movimentos ficaram conhecidos por colonialismo e geraram dois tipos de resistências: violentas e discursivas. Três tipos de resistência, a pacífica, a violenta e a discursiva. No século XX, intelectuais diaspóricos que sofreram o preconceito advindo de sociedades hegemônicas discursam em favor de uma resistência violenta como no caso de Frantz Fanon (2008). Ainda neste século, romances pós-coloniais surgem com a intenção de mudar a posição de inferioridade sobre a cultura africana e destacar a classificada literatura de ‘Terceiro Mundo’. Bonnici (2009) ressalta que “a literatura pós-colonial, informada pela resistência, usa a linguagem imperial para rechaçar a ideologia dominante” (BONNICI, 2009, p. 46). Dessa forma utiliza-se da chamada resistência literária como reação à uma ideologia de dominação.

A história comprova a ineficácia da resistência armada, pois a mesma não retomou a “autonomia perdida” como cita Bonnici (2009). A única opção que restou são as atitudes brandas e perspicazes que a resistência discursiva apresenta. Dentre os vários subtipos de resistência sutil, destaca-se o termo, citado anteriormente e cunhado por Terdiman (1985), o contradiscurso, em que o mesmo se mostra mais eficaz no combate ao discurso hegemônico do ‘Primeiro Mundo’. O contradiscurso do sujeito colonizado utiliza da literatura, pois ela se mostrou um veículo poderoso para disseminar “valores, costumes e estereótipos raciais” (BONNICI, 2009, p. 54). Desse modo, o contradiscurso inverte seus efeitos e, dessa forma, o colonizado consegue se posicionar como sujeito agente. Visto que a literatura pós-colonial apresenta as relações desiguais de poder entre grupos opressores e grupos oprimidos, a literatura nipo-brasileira demonstra um enfrentamento entre o discurso hegemônico/patriarcal subsidiado pela tradição nipônica frente a um ‘discurso’ silenciado das mulheres japonesas, como poderemos verificar na análise a seguir.

Como citamos anteriormente, Sumie, presente no romance *Nihonjin* (2011), é filha de Hideo e mãe de Noboru, personagem narrador do romance. A personagem Sumie apresenta uma resistência à tradição ao assumir um amor por um sujeito não-*nikkei*. Ela está inserida num ambiente multiétnico e este fato favoreceu o seu relacionamento inter-racial, relacionamento tão condenado pelas tradições nipônicas. Até a fase adulta, por medo do pai, ela permanece fiel às tradições, tem receio das consequências, e acata a decisão de casar-se segundo as convenções. Porém, após dez anos de casada e com três filhos, percebe que não é, e não está feliz.

A personagem apresenta características de uma ‘resistência subjetiva’, pois, segundo Ashcroft (2001), neste tipo de resistência “ocorrem protestos velados”. Em Sumie, a ‘resistência subjetiva’ manifesta-se na sua recusa em aceitar a se sujeitar a um casamento infeliz, mesmo passando um período de tempo em tal situação. Antes da separação, ela encontra a mãe e dialoga com ela sobre felicidade. Nesse sentido, percebe-se muito diferente de sua mãe. Shizue afirma para filha que é feliz se a sua família está feliz, que sua felicidade está agregada aos demais e, em nenhum momento, pensa em si. Anos depois, num diálogo com Ossamu, o ex-marido, Sumie responde “-Ossamu, eu não sou você. Ficou calada por alguns segundos. Depois lembrou o que sempre diziam as pessoas que as mães são capazes dos maiores sacrifícios pelos filhos, que pensam primeiro neles. Então ela era uma mãe diferente.” (NAKASATO, 2011, p. 125).

Pensar em sua felicidade teve um preço alto. Sumie era uma mãe diferente, mas era mãe. A personagem pagou a sua dívida com os filhos em doses pequenas e constantes e foi feliz com Fernando, “embora pensasse nos filhos todos os dias e chorasse” (NAKASATO, 2011, p. 125). O encontro com ex-marido revelou o quanto ela mudara, desse modo, ele observa: “-Está diferente – observou Ossamu. – Essas ideias, esse modo de falar... Parece gaijin” (NAKASATO, 2011, p. 126). Sumie, como constatado por Ossamu, não era mais uma *ryosai kenbo*. Como observamos nas palavras de Ashcroft (2001) citado anteriormente, “com o passar do tempo, também pode acontecer a redescoberta identitária dos sujeitos dominados”. Sumie, em um primeiro momento, também apresentou uma resistência pacífica, uma vez que ela não contraria a opinião da família.

Mas, após uma tentativa de ser uma esposa cumpridora das regras sociais de seus antepassados, Sumie apresenta sinais de uma identidade hifenizada e, dessa maneira, ela sai do seu limite de habitação. Entendendo habitação no argumento de Ashcroft (2001) que expõe os modos de encobrir os limites coloniais, a personagem quer atravessar fronteiras e com isso ampliar seus horizontes, assim, sair do enclausuramento das regras sociais impostos pela tradição. O que explica a sua resistência às convenções.

Explicamos esse fenômeno de Sumie a partir da teoria de Horizonte, de Bill Ashcroft. De acordo com Ashcroft (2001), o vocábulo horizonte provém da língua grega e significa circunscrever, ou seja, determinar os limites em que há uma interpretação de algo que pode estar muito próximo ou muito distante. Destaca que a ciência interpreta o horizonte como ilusão de ótica, pois é uma linha inalcançável. Além disso, ressalta que “a função do horizonte nos estudos pós-coloniais reside no seu envolvimento com limites conceituais, bem como os limites do significado” (ASHCROFT, 2001, p. 186). Assim, cita como exemplo os

principais mecanismos da realidade mundial constituída pela comunidade europeia como ‘mapa de projeção, o relógio mecânico, o calendário gregoriano’, pois todos estão condicionados a rígidos registros do limite no tempo e no espaço. Portanto, para este autor,

A proeminência de certos horizontes, certas fronteiras, o privilégio de certos significados, é largamente dirigido pelo discurso de cultura com suas regras firmemente delimitadas de inclusão e exclusão, e isso se aplica a todas as culturas colonizadoras e colonizadas. Horizontalidade implica, portanto, no uso de coisas mundanas, na experiência como um princípio transgressor de resistência, um princípio que, quando utilizado interrompe uma cultura dominante, e deve ser utilizada para reconsiderar a própria [cultura]. (ASHCROFT, 2001, p. 186)²⁴

Horizonte, nesse sentido, passa a reproduzir os limites impostos pela sociedade para sujeitos limitados. Tais fronteiras e privilégios não dizem respeito aos territórios geográficos, mas sim aos territórios ideológicos e culturais. Dessa forma, quando Ashcroft (2001) diz que o horizonte reconfigura a própria cultura, seja do dominante quanto do dominado, os limites passam a ser moldados a partir do contato que ambos possuem.

Sumie, ao ultrapassar a fronteira que a separa de sua felicidade, utiliza de o princípio transgressor de resistência para interromper o discurso da tradição que não deseja a sua união com um não descendente. Almeja sair da dominação patriarcal que sempre a manteve sob os limites da ‘casa’ paterna. Assim, no entendimento de Ashcroft (2001), os sujeitos dominados, com o transcorrer do tempo, descortinam novas possibilidades de identidades após a troca cultural onde os mesmos se situam. A seguir, para as análises de resistência nas personagens Sumie e Érica utilizaremos a metáfora de horizonte de Ashcroft (2001).

3.7.2 Resistência em Érica, de *Sonhos bloqueados*

Retomando o discurso de que a diáspora transnacional fez surgir um ambiente díspar no Brasil, é truísmo afirmar que este país é um lócus de encontros culturais. Nesse entendimento, os imigrantes japoneses, quando chegaram no Brasil, depararam-se com sujeitos de distintas culturas e etnias. Nesse caldeirão multicultural, fica exposto um discurso hegemônico que ressalta a figura masculina e de pele clara. Nesse sentido, a mulher é duplamente desvalorizada, considerando aqui somente questões de gênero e raça.

²⁴ *The prominence of certain horizons, certain frontiers, the privilege of certain meanings, is largely directed by the discourse of culture with its firmly delimited rules of inclusion and exclusion, and this applies to all colonized and colonized cultures. Horizontality thus implies the use of mundane things in experience as a transgressive principle of resistance, a principle which, when used, interrupts a dominant culture, and must be used to reconsider its own culture.* (ASHCROFT, 2001, p. 186).

Os estudos de Bonnici (2009) consideram que a cultura do povo colonizador é imposta aos povos colonizados. Este fato motiva a transculturação, que, por conseguinte abarca a ocorrência das zonas de contato, isto é, “os espaços sociais onde as culturas mais diversas se encontram, colidem e se debatem uma com a outra, frequentemente nas relações altamente assimétricas de dominação e de subordinação” (PRATT, 1999, p. 4). Nesses novos espaços sociais, mesmo decorrido um certo período de tempo, reacendem desarmonia e ressentimentos. Nessa perspectiva, Érica escreve uma carta para a mãe e relata que terminou o namoro com Mark e comunica que sua intenção ao recorrer à ocidentalização dos olhos era conseguir namorá-lo. Por meio da carta Érica consegue dizer o que sentia, assim,

O que queria mesmo era desfilar com ele, agarradinhos, bem na frente das meninas da escola – umas frescas que me esnobaram o tempo todo! Como foi bom circular pelos barzinhos e danceterias junto com um gatão como aquele. Tinha de ver as brasileiras se mordendo de inveja e despeito! (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 190).

A personagem parte para o revide dos discursos das “brasileiras”, pois quer provar que é também capaz de conseguir um belo namorado. Na narrativa, Érica é uma adolescente nipo-brasileira, que se defronta com dois paradigmas identitários; o primeiro constituído por Kimiko e, o segundo, pela tia Teresa. De um lado, Kimiko, a mãe, representa para filha uma união com as tradições nipônicas, enquanto que, por outro lado, a tia mais nova Teresa, aparece aos olhos da sobrinha como o novo, uma mulher diferente da imagem que esta tem de sua mãe.

Kimiko representa o lado menos valorizado, já que não estudou e teve empregos condizentes com o seu aperfeiçoamento técnico, o que não permitiu um retorno financeiro satisfatório. Teresa simboliza a imagem da mulher bem-sucedida, ocupando uma boa posição social como professora universitária e médica. A adolescente quer apagar de si a sua etnicidade, pois percebe que suas características orientais não são valorizadas no contexto ocidental. Se na análise da resistência de Sumie observamos o fenômeno da horizontalidade, em Érica, verifica-se uma resistência as avessas. A resistência de Érica situa-se numa resistência à tradição marcada por sua aversão étnica.

A personagem se abre para a possibilidade de seguir o caminho da tia Teresa, porém com a partida da mãe para o Japão, Érica direciona por um caminho próprio. Conforme podemos observar neste excerto, “E pode ser que eu volte a morar na tia Eiko, se a Lúcia resolver que vai fazer residência no interior mesmo” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 191). Dessa forma, abre-se para o novo, pois, se espelha na autonomia demonstrada pela mãe.

Quando Kimiko consegue ultrapassar as fronteiras da tradição, pela primeira vez, a filha consegue perceber e admirar o nascimento de uma nova mulher. E termina a carta assim, “aceite um grande abraço desta filha arrependida e cheia de saudades” (HONDA-HASEGAWA, 1991, p. 191).

A filha de Kimiko tipifica, também o horizonte de Ashcroft, pois a mesma abandona o lar/tradição em direção ao horizonte. Érica ocupa o espaço colonial, tendo como base a fronteira, precisa sair do local seguro para descobrir novas possibilidades. O horizonte causa um efeito ilusório de “infinito em suas possibilidades e em seu significado, ele apenas existe em relação ao objeto ou ao ser que o observa” (FELDMAN, 2006, p. 178).

A insatisfação com sua etnia, demonstra uma rebeldia contra as convenções representadas pelo “lar”, já que deseja transpor limites, ultrapassar fronteiras. Isso é verificado quando, usar trajes e maquiagens ocidentais não mais a satisfaz. Deseja extirpar, anular qualquer característica que remeta ao seu lar ancestral. Ao negar a tradição e o próprio corpo, verifica-se que ela resiste, mas faz isso por uma imposição da sociedade. Apesar de pertencer à terceira geração de *nikkeis*, Érica deseja, subjetivamente, a sensação de pertencer e ser aceita no novo ‘lar’. Assim, “é por pertencer que um povo pode ‘habitar’ o poder e transformar tanto a sua vida e, talvez, as forças de exclusão e dominância que os levaram para este lugar” (ASHCROFT, 2001, p. 199). Sentindo que pertence a esse lugar, a personagem sente segurança, não mais precisa driblar as forças intimidatórias que a incomodavam, e ela tem seu desejo de pertencimento realizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos, com essa pesquisa, no decorrer de seu percurso, estabelecer um estudo comparativo entre duas obras literárias de autores nipo-brasileiros: *Nihonjin* (2011), de Oscar Nakasato e, *Sonhos bloqueados* (1991), de Laura Honda-Hasegawa. Ambas são centralizadas na história de imigrantes e descendentes de japoneses radicados na região sul do Brasil.

Nosso objetivo com esse trabalho foi discutir como é a identificação da mulher *nikkei*, assim, ao final do nosso trabalho, verificamos que a identidade passa por várias fases, principalmente com o passar das gerações. O sujeito imigrante carrega consigo sua identidade nacional que torna-se diaspórica quando em contato com uma nova terra. Mesmo distante este sujeito mantém a tradição ancestral. As gerações subsequentes desenvolvem o que ficou nomeado como identidade hifenizada [nipo-brasileira], pois, apesar do contato com a cultura brasileira, ainda é muito forte a cultura de origem. A geração posterior passa a apresentar características de uma identidade matizada, pois estão cada vez mais inseridos na cultura hospedeira. Posterior a isso, conforme explicado na página 82 deste trabalho, caminha-se para a aquisição de uma identidade brasileira-nipo, porque nela a identidade brasileira se sobrepõe a nipônica.

Assim, com o intuito de atingir nossa meta, analisamos os diferentes processos de identificação das personagens em questão, principalmente, investigando como o decorrer do tempo, entre as gerações, afetou de modo significativo a identidade das gerações subsequentes nesses sujeitos.

No segundo capítulo, após as devidas apresentações de obras e personagens, procuramos estabelecer um conceito de identidade nipo-brasileira, a qual estabelecemos alguns padrões de comportamento semelhantes entre as personagens femininas. É visível que o silêncio, imposto e autoimposto, caracterizou toda uma geração de Matriarcas nipônicas, principalmente as diaspóricas, que perpetuaram uma tradição relacionada ao seu país de origem, ou seja, a de submissão ao marido / tradição.

Discutimos no terceiro capítulo as questões referentes às mulheres e suas resistências. É importante destacar que Kimie e Kimiko apresentam resistência pacífica, embora saibamos da importância desse assunto, optamos por analisar a resistência em Sumie e Érica no tópico em questão. Iniciamos com a contextualização do feminismo e o pós-colonialismo e, após mulheres do Terceiro Mundo, pois as mulheres nipo-brasileiras estão inseridas no contexto desta definição. A seguir, visamos as considerações sobre as matriarcas representadas nas narrativas analisadas nas personagens Shizue e Kimiko. O comportamento

matriarcal de Shizue tipifica uma identidade ligada às origens. Kimiko, apesar de ter reproduzido o comportamento *ryosai kenbo*, consegue mudar de atitude e pensar por si. Também, inserimos uma discussão sobre escritor e escritora e os diferentes pontos de vista destes.

As análises das personagens permitiram revelar algumas complexidades identitárias das mulheres nipo-brasileiras. Subsequentemente, uma síntese dos resultados de nossas análises sobre a questão identitária das mesmas.

Em relação às personagens de *Nihonjin* (2011), Kimie e Shizue foram condicionadas a serem leais com suas tradições. Apesar de ambas serem personagens diaspóricas apresentaram peculiaridades identitárias. O romance de Nakasato não traz uma personagem feminina protagonista, mas apesar disso, as personagens Kimie e Shizue cumpriram o papel de evidenciar como agiam as mulheres educadas sob forte jugo patriarcal. O destaque fica no contraste das duas, embora as mesmas vivenciassem a mesma época.

Kimie denota características de uma mulher silenciada pelo autoritarismo do marido, Hideo. Resiste a esta submissão, para não ter sua identidade aniquilada. O seu silenciamento obrigou-a a dizer o que lhe era permitido dizer, no entanto, em seu íntimo, seus sentidos diziam outras coisas. Dessa maneira, desfaz o vínculo afetivo com o marido e cede às investidas de Jintaro. Negou, com essa atitude e outras analisadas anteriormente, a ser uma *ryosai kenbo*. Kimie demonstrou resistência em não aceitar os desmandos de um marido autoritário.

Shizue, diferente de Kimie, é uma mulher que vive de acordo com o que se espera dela, ou seja, age de modo tradicional. Aceita um casamento contrário à sua vontade e sempre acatou as decisões de Hideo. Mesmo que estas decisões significassem sua infelicidade, como o afastamento de sua filha, Sumie. Shizue foi filha, esposa e mãe obediente aos preceitos ancestrais, uma típica *ryosai kenbo*.

Quanto à Sumie, ela faz parte da primeira geração de filhos de imigrantes nascidos no Brasil, por conseguinte, como investigado anteriormente, é obrigada a falar duas linguagens culturais. Portanto, Sumie adota uma identidade traduzida ou uma identificação, pois conforme visto, os sujeitos hifenizados passam por processos complexos e diversos no decorrer de suas vidas. Esses sujeitos retêm um forte elo com suas tradições, embora saibam que existem diferenças entre eles e as gerações posteriores.

No que concerne a *Sonhos bloqueados* (1991), a situação de Kimiko é similar à de Sumie, pois ambas são *nisseis*, ou seja, pertencem a primeira geração de descendentes nipônicos nascida no Brasil. Em Kimiko, a balança pendeu mais para o lado das tradições

ancestrais. Ela é parte de um grupo de pessoas que têm uma cultura híbrida. Isso significa que os sujeitos modernos passam por uma crise de identidade. Nessa circunstância, Kimiko assume, dentre outras, uma identidade fragmentada, um dos diferentes tipos de identidade ocasionados na fase da modernidade tardia. Assim sendo, Kimiko passou boa parte de sua vida obediente aos preceitos tradicionais. Devido às sucessivas decepções ocasionadas por esse comportamento servil, quando parecia sujeitar-se à estagnação, muda de atitude, assumindo uma “identidade fênix”. Se Kimiko sempre ocupou um papel subalterno na sociedade brasileira, o mesmo não se pode dizer de Teresa.

Teresa, por ter nascido anos depois de Kimiko, sofreu menos pressão da família. Conquistou uma boa posição social por causa de seu empenho aliado aos estudos patrocinados pela sua família, principalmente pelo apoio de sua irmã, Kimiko. Teresa é uma mulher independente, conquistou sucessos profissionais, também não constituiu família, desse modo, pode dedicar boa parte de seu tempo à sua vida profissional. Portanto a personagem foge aos padrões que se esperavam de uma mulher *nikkei*.

Érica é *sansei*, por ser de terceira geração, portanto, muito mais distante das gerações de origem. Ela apresenta uma identidade apartada das tradições. Entra em conflito com sua mãe, porque para ela, a mãe representa o antigo, o ultrapassado. Admira a tia Teresa, pois ela é bem-sucedida na sociedade brasileira. Somente após Kimiko assumir uma nova identidade, Érica demonstra admiração e respeito pela mãe. Notamos que com o passar do tempo, as novas gerações pouco se reconhecem nas tradições de origem. Mas, enquanto carregarem características étnicas, serão portadores de uma identidade hifenizada. Portanto, dificilmente serão reconhecidos como parte natural da sociedade hospedeira, sempre carregarão o hífen como apêndice de sua originalidade ancestral.

Esperamos que o nosso trabalho venha a contribuir para o desenvolvimento dos estudos e pesquisas referentes à literatura nipo-brasileira, especificamente com as pesquisas acerca da identidade feminina *nikkei*, assunto pouco discutido na literatura brasileira. Além disso, espera-se com esta dissertação, contribuir para a fortuna crítica de Oscar Nakasato, assim como de Laura Honda-Hasegawa. Escritores que, com seus trabalhos, divulgaram a colaboração dos imigrantes que atravessaram o Atlântico. E estes imigrantes concederam a seus descendentes um espaço privilegiado de contatos com diversas culturas. Acreditamos que com nossa discreta contribuição possamos causar interesse em novos pesquisadores e, assim, divulgar os estudos nas literaturas pós-coloniais.

REFERÊNCIAS

- AHMAD, Aijaz. A retórica da alteridade de Jameson e a “alegoria nacional” *In: _____*. **Linhagens do Presente**. Sao Paulo: Boitempo, 2002. p. 83 – 108.
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ASHCROFT, Bill. **Post-Colonial transformation**. London: Routledge, 2001.
- ASHCROFT, Bill. GRIFFITHS, Gareth. TIFFIN, Helen. **Key concepts in post-colonial studies**. London and New York: Routledge, 1998.
- ASHCROFT, Bill. GRIFFITHS, Gareth. TIFFIN, Helen. **Post-colonial studies: The Key-concepts**. 2.^a ed. London and New York: Routledge, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BELOTTI, Elena G. **Educar para submissão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1981 3.^a ed.164p.
- BERGER, John. **Modos de ver**. Tradução Lúcia Olinto. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- BHABHA, Homi K. A questão do “outro”: Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 177-203.
- BONNICI, Thomas (Org.). **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009.
- _____. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2012.
- _____. **Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências**. Maringá: Eduem, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. 4.^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRAGA, C. R. V. Circle k Cycles: uma diáspora à brasileira na obra de Karen Tei Yamashita. *In: Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*. V. 2. N. 2. Ano II. UNB: Brasília, 2009. p. 21 – 36.
- BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora: Contesting identities**. London: Routledge, 2002.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Tradução Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

CASTELO, JOSÉ. (Blog) A literatura na poltrona, 2017. Disponível em: <<http://www.decaranasletras.com/2017/11/novo-livro-de-oscar-nakasato-saira-pela.html>> Acesso em: 09/04/2018.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain; BARBAULT, André [et al.]. **Dicionários de símbolos:** Mitos, sonhos, costumes, formas, figuras, cores, números. Tradução de Vera da Costa e Silva. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

COSER, Stelamaris. Híbrido, Hibridismo e Hibridização. *In:* FIGUEIREDO, Eurídice. **Conceitos de Literatura e cultura.** Juiz de Fora: Ed. UFJF/ EdUFF, 2005. p. 163-188.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Uma voz ao sol:** representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea?. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, v. 20, p. 33 – 77, 2002. Disponível em: <<http://seer.bce.unb/index.php/estudos/article/viewFile/2214/1773>>. Acesso em: 11/09/2018.

ENNES, Marcelo A. **A construção de uma identidade inacabada:** nipo-brasileiros no interior do Estado de São Paulo. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ERNEST, Renan. Qu'est-ce qu'une Nation? 1882. Saisie du texte: S. Pestel pour la collection électronique de la Bibliothèque

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELDMAN, Alba K. T. Um longo caminho até o lar: a representação da diáspora contemporânea e suas implicações no romance *O engate*, de Nadine Gordimer. 2006. 208 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Conceitos de Literatura e cultura.** Juiz de Fora: Ed. UFJF/EdUFF, 2005.

_____; NORONHA, J. M. G. Identidade Nacional e Identidade Cultural. *In:* FIGUEIREDO, Eurídice. **Conceitos de Literatura e cultura.** Juiz de Fora: Ed. UFJF/EdUFF, 2005. p. 189-206.

GOETTNER-ABENDROTH, Heide. **Matriarchal societies: studies on indigenous cultures across the globe.** New York, Peter Lang, 2012.

_____; ARAÚJO, Marcele J. F. de. Matriarcado, 2015. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/autor/marcele-juliane-frossard-de-araujo/3333/>>. Acesso em: 23 nov. 2018.

GREINER, Christine. **Leituras do corpo no Japão e suas diásporas cognitivas.** São Paulo: n-1 Edições, 2015.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução T. T. Silva; G. L. Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora:** Identidades e mediações culturais. Tradução Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARLOW, Barbara. **Resistance literature.** New York: Methuen, 1987.

História do navio Kasato Maru. Disponível em: <http://www.imigraçãojaponesa.com.br/?page_id=259>. Acesso em: 16 jul. 2018.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs). **A invenção das tradições.** Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOLLANDA, Heloísa B. de (Org.). **Pós-modernismo e política.** Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

HONDA-HASEGAWA, Laura. **Sonhos bloqueados.** São Paulo, Estação Liberdade, 1991.

History. Nasce Joseph Arthur de Gobineau. Disponível em: <<http://seuhistory.com/hoje-na-história/nasce-joseph-arthur-de-gobineau>>. Acesso em: 12 set. 2018.

InfoEscolah. Arthur de Gobineau. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/biografias/arthur-de-gobineau/>>. Acesso em 12 set. 2018.

KODAMA, Kaori; SAKURAI, Célia. Episódios da imigração um balanço de 100 anos. In: _____. **Resistência & integração:** 100 anos de imigração japonesa no Brasil/IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. p. 17-29.

LE BRETON, David. **Do silêncio.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997

MARIN, Louis. L'etra de l'image et son efficace. In: _____. **Despouvoirs de L'image:** Gloses. France: Éditions du Seuil, 1995. p. 9-39.

MELLO, Renato. **A nação de Renan.** In: ARBEX, Márcia M. V.; ALEXANDRE, Marcos Antônio; COHEN, Maria Antonieta A. de Mendonça; MUOIO, Rogério S. (org.). **CALIGRAMA.** V. 4. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1999, p. 139-180.

Municipale de Lisieux (17.02.1997). Retirado de uma página da internet. Revista Aulas. Tradução Glaydson José da Silva. p. 1-21.

NAKASATO, Oscar F. **Nihonjin.** São Paulo: Benvirá, 2011.

_____. **Imagens da integração e da dualidade:** Personagens nipo-brasileiros na ficção. Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2010. 114 f.

ORLANDI, Eni. P. **As formas do silêncio:** No movimento dos sentidos. Campinas: Unicamp, 2007.

OTENIO, Marta M. Y. **Sujeitos diaspóricos e negociações identitárias: o entre-lugar em Brazil-Marú e Sonhos Bloqueados**. 2015. 233 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, Assis.

Paisagens da crítica. Fortuna crítica de Nihonjin, por Júlio Pimentel Pinto. Disponível em: <<http://virusdaarte.net/page/309/>>. Acesso em: 30 mai. 2018.

PALMARY, Luiz. **Pequena história do Japão**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1959.

PRATT, Mary L. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.

REIS, Livia de F. Transculturação e Transculturação narrativa. *In*: FIGUEIREDO, Eurídice. **Conceitos de Literatura e cultura**. Juiz de Fora: Ed. UFJF/ EdUFF, 2005. p. 465-488.

REIS, Michelle. Theorizing diaspora: perspectivas on “classical” and “contemporary” diaspora. **International Migration**. v.42 (2). Oxford: Blackwell, 2004. p.41-54.

REISCHAUER, Edwin O. **The Japanese**. Vermont and Tokyo: Charles E. Tuttle Company, Inc. of Rutland – Suido 1-chome, 2-6, Bunkyo-ku, 1977.

ROUILLÉ, André. **A fotografia**: entre documento e arte contemporânea. Tradução Contância Egrejas. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2009.

SAID, E. W. **Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAKURAI, Célia. Imigração japonesa para o Brasil. **Um exemplo de imigração tutelada – 1908-1941**. *In*: Anais da XXII Encontro Nacional da ANPOCS; GT 9 MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS. Caxambu: 1998, p. 1-20. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/20955590-Imigracao-japonesa-para-o-brasil-um-exemplo-de-imigracao-tutelada-1908-1941.html>>

SCHWARCZ, Lília M. *In*: ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 9-17.

SCIACCA, Michele F. **Silêncio e palavra**. Tradução de Maria Teresa Pasquini e Flávio Loureiro Chaves. Porto Alegre: Edições da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1965.

SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2008.

SPIVAK, Gayatri C. Can the subaltern speak. *In*: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence. **Marxism and the interpretation of culture**. Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 217 – 313.

STEINER, George. **Silêncio e linguagem**: Ensaios sobre a crise da palavra. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Super Interessante. Quem são as gueixas? Disponível em: <<http://super.abril.com.br/mundo-estranho/quem-sao-as-gueixas/>>. Acesso em: 19 out. 2018.

TAKEUCHI, Marcia Y. **Entre gueixas e samurais: a imigração japonesa nas revistas ilustradas (1897-1945)**. 2009. 415 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalisme: Différence et démocratie**. Paris: Aubier, 1994.

TERDIMAN, R. **Discourse/Counter Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth Century France**. Ithaca: Cornell UP, 1985.

TOFALINI, Luzia A. B. Ensaio sobre a cegueira e Eles eram muitos cavalos: silêncios. *In*: CRUZ, Antonio Donizete da; FIUZA, Adriana A. de F.; ALVEZ, Lourdes Kaminski; MERINO, Ximena A. D. (Org.). **Anais do XI Seminário Nacional de Literatura, História e Memória e II Congresso Internacional de Pesquisa em Letras no Contexto Latino-Americano**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2013.

YATES, Frances A. **A arte da memória**. Tradução Flávia Bancher. Campinas: Unicamp, 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 8. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-72.

ZOLIN, Lúcia O. Crítica feminista. *In*: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia O. (Org.) **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. Maringá: Eduem, 2009, p. 215-242.

**ANEXO A – TRABALHOS PESQUISADOS COM A CHAVE DE PESQUISA
“LITERATURA NIPO-BRASILEIRA”**

Tabela 1 – Literatura Nipo-Brasileira

Nº	AUTOR	TITULO	ANO	LINK	TIPO
1	Tomoko Kimura Gaudioso	Haicai encadeado Renku internacional - Tikyuu Renku	2003	http://www.seer.ufrgs.br/ppgdir/article/download/48651/30307	ARTIGO
2	Ronan Alves Pereira	Estudos Asiáticos no Brasil	2003	http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1591/1/CAP%C3%8DTULO_EstudosAsiaticosBrasil.pdf	CAPÍTULO DE LIVRO
3	Andréa Gomes Santiago Tomita	As Novas Religiões Japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil	2004	http://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/p_tomita.pdf	ARTIGO
4	Carmen Zink Bolognini Maria Onice Payer	Línguas de imigrantes	2005	http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000200020	ARTIGO
5	Koichi Mori, Barbara Imagaki	Os concursos de beleza na comunidade nipo-brasileira e a imagem da mulher nikkei	2008	https://www.revistas.usp.br/reo/article/view/90742	ARTIGO
6	Thiago Abreu de Figueiredo	Lembraí-vos de Osvaldo Cruz: um artigo histórico-social sobre as tentativas de linchamento coletivo contra a colônia japonesa em 1946	2008	http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/201016523533aa44296517478f0fdc1f/Revista_Querubim.pdf#page=186	ARTIGO
7	Yuki Mukai	A identidade de uma japonesa “recém-chegada” ao brasil: um estudo de caso	2008	http://177.101.17.124/index.php/uniletras/article/view/187	ARTIGO
8	Alexandre Ratsuo Uehara	Estudos Acadêmicos sobre Religiões Japonesas no	2009	http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/i_uehara.htm	ARTIGO

		Brasil			
9	Cláudio Roberto Vieira Braga	Circle K Cycles: uma diáspora à brasileira na obra de Karen Tei Yamashita	2009	https://bdtd.ucb.br/index.php/RL/article/view/1231	ARTIGO
10	Sheila Cristina Kajiwara	O vazio da união das culturas nipo-brasileira: projeto no bairro da Liberdade-SP	2009	https://repositorio.unesp.br/handle/11449/119497	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO
11	Marcel Vieira Barreto Silva	NARRADORES TRANSNACIONAIS NA FICÇÃO BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA	2010	http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/55240	ARTIGO
12	Sandra Sousa	“Conheces o nome que te deram, não conheces o nome que tens”: a questão identitária do nome próprio e a experiência nipo-brasileira em o sol se põe em São Paulo de Bernardo Carvalho	2010	http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/download/6655/6831	ARTIGO
13	Michela Mitiko Kato Meneses de Souza, Kelcilene Grácia-Rodrigues	A tradição do haiku na Comunidade Yuba	2011	https://revistas.gel.org.br/estudos-linguisticos/article/view/1305	ARTIGO
14	Thales Medeiros Ribeiro	(Des)construindo o haicais: o entre-lugar na poesia de mario quintana e paulo leminski	2011	http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/5585	ARTIGO
15	Victor Kanashiro	Homoerotismo em Yukio Mishima: questões de pesquisa	2011	http://www.abralic.org.br/eventos/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC1027-1.pdf	ARTIGO
16	Maria	O local e o	2011	http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/81	DISSERTAÇÃO

	Julia Konigame	global na comunidade nipo-brasileira: um exercício sociológico sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo		32/tde-02052012-160421/en.php	ÇÃO
17	Suzana Sumire Negrão Niho	Um estudo de caso de uma criança nipo-brasileira decasségui : suas dificuldades no aprendizado do português ao vir para o Brasil	2011	http://bdm.unb.br/handle/10483/2702	TRABALH O DE CONCLUSÃ O DE CURSO
18	Bruna Elisa Frazatto	Identidade e cultura na sala de aula de uma associação nipo-brasileira	2012	http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/1le/article/view/3883	ARTIGO
19	Michele Eduarda Brasil de Sá Ken Nishikido	O ENSINO DA LÍNGUA JAPONESA NO AMAZONAS	2012	https://www.researchgate.net/publication/303895172	ARTIGO
20	Rebeca Barbosa Santos Kelmer	A situação bilíngue dos estudantes de Letras-Japonês da UnB : estudo de caso dos descendentes nipo-brasileiros	2013	http://bdm.unb.br/handle/10483/6551	TRABALH O DE CONCLUSÃ O DE CURSO
21	Andrei dos Santos Cunha	A literatura japonesa em tradução no brasil	2014	http://www.academia.edu/download/34616642/UCSISILLPROC2014Andrei.pdf	ARTIGO
22	Marta M. Y. Otenio	Sujeitos diaspóricos e negociações identitárias: o entre-lugar em brazil-maru, de karen tei yamashita	2014	http://www.abrapui.org/anais/ComunicacoesIndividuaisLiteratura/25.pdf	ARTIGO
23	Masahiko Nishi	A literatura dos japoneses no brasil e a questão do caboclo	2014	https://www.revistas.usp.br/ej/article/viewFile/127672/124701	ARTIGO
24	Andrei	O japão em	2015	https://www.maxwell.vrac.puc-	ARTIGO

	Cunha	tradução: textos brasileiros		rio.br/24853/24853.PDF	
25	Antonio Donizete da Cruz	Orientalização e síntese na lírica de helena kolody e alice ruiz s	2016	http://saber.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/15589	ARTIGO
26	Otávio de Oliveira Silva,	O pioneirismo da comunidade nipo-brasileira de registro-sp na implementação do ensino de língua japonesa na rde estadual paulista de ensino básico: um breve panorama (1987 - 1989)	2018	http://fjisp.org.br/site/wp-content/uploads/2018/03/Pesquisa_27.pdf	LIVRO
27	Rosa Clement	História do haikai brasileiro	n/d	http://www.thehaikufoundation.org/omeka/files/original/6922ed1691a22f4edd0aa3291f8017b9.pdf	ARTIGO

**ANEXO B – TRABALHOS PESQUISADOS COM A CHAVE DE PESQUISA
“NIHONJIN” E “OSCAR NAKASATO”**

Tabela 2 - NIHONJIN E OSCAR NAKASATO

Nº	AUTOR	TITULO	ANO	LINK	TIPO
1	Antonio Roberto Esteves	Memórias da imigração japonesa no brasil: uma leitura de nihonjin (2011), de oscar nakasato	2013	http://periodicos.unemat.br/index.php/alere/article/view/470	ARTIGO
2	Marcel Vejmelka	O brasil no espelho de amaterasu: o japão de aluísio azevedo	2013	https://tidsskrift.dk/bras/article/view/8831	ARTIGO
3	Ana Cristina Fernandes Pereira Wolff	Entre espaços: a experiência do deslocamento em nihonjin, de oscar nakasato	2014	http://eduem.uem.br/laboratorio/ojs/index.php/Percurso/article/view/25684	ARTIGO
4	Ariádiny Rinaldi Sevidanis; Rosane Verdegay de Barros	Jabutis na Poltrona	2014	http://portalintercom.org.br/anais/sul2014/expocom/EX40-1258-1.pdf	ARTIGO
5	Elton Vinicius Sadao Tada	A memória do imigrante japonês no Brasil e de seus descendentes a partir da literatura: o Nihonjin de Oscar Nakasato	2014	https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/127668	ARTIGO
6	José de Souza Muniz Jr.	Sociologia de um prêmio: novas coordenadas da consagração no campo editorial brasileiro (1991-2000)	2014	http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT32/GT32_DeSouzaMuniz.pdf	ARTIGO
7	Marcel Vejmelka	Viagens e leituras japonesas em rakushisha, de adriana lisboa	2014	https://tidsskrift.dk/index.php/bras/article/view/16742	ARTIGO
8	Marcel Vejmelka	O Japão na literatura brasileira atual	2014	http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2316-40182014000100012&script=sci_arttext	ARTIGO
9	Milton Hermes Rodrigues	Nihonjin: realismo e conciliação	2014	http://www.redalyc.org/pdf/3074/307430060014.pdf	ARTIGO

Nº	AUTOR	TITULO	ANO	LINK	TIPO
		cultural			
10	Shirley de Souza Gomes Carreira	A memória revisitada: identidade e pertencimento em nihonjin, de oscar nakasato	2014	http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/1263	ARTIGO
11	Oswaldo Duarte	Entrevista com oscar nakasato: autor de nihonjin (romance) e imagens da integração e da dualidade - personagens nipo-brasileiros na ficção (crítica e análise literária)	2014	http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/2313	ENTREVISTA
12	Samuel Rodrigues Teixeira	Narrativa, história e literatura em Nihonjin, de Oscar Nakasato	2014	http://repositorio.roca.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/3322/1/CT_LBHN_IX_2013_22.pdf	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO
13	Alice Áurea Penteado Martha	Mobilidade identitária em Nihonjin, de Oscar Nakasato	2015	https://revistaveredas.org/index.php/ver/article/view/351	ARTIGO
14	Cecily Raynor	Linguagem, espaço e nação: um mapeamento das identidades multigeográficas do protagonista imigrante	2015	http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2316-40182015000100159&script=sci_abstract&tlng=pt	ARTIGO
15	Gínia Maria Gomes	Migração e exílio em nihonjin, de oscar nakasato, e os húngaros, de suzana montoro	2015	http://www.brasa.org/wordpress/wp-content/uploads/2015/07/G%C3%ADnia-Maria-Gomes.pdf	ARTIGO
16	Marilene Weinhardt	A ficção histórica depois de 2010: primeiros apontamentos.	2015	https://periodicos.furg.br/cadliter/article/view/5499	ARTIGO
17	Shirley de Souza Gomes Carreira	Nas dobras da memória: identidade e pertencimento em Nihonjin, de Oscar Nakasato	2015	http://www.uniabeu.edu.br/labmemi/wp-content/uploads/2014/02/Travessias-estudos-de-literatura-e-imigracao.pdf	ARTIGO
18	Maiquel Röhrig	O romance contemporâneo no Brasil a partir dos vencedores do prêmio Jabuti	2016	http://revistas.fw.uri.br/index.php/literaturaemdebate/article/view/2577	ARTIGO

Nº	AUTOR	TITULO	ANO	LINK	TIPO
		entre 2001 e 2015			
19	Stefania Chiarelli	Que Brasil existe? Estrangeiros na literatura brasileira.	2016	http://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/article/view/117632	ARTIGO
20	Michele Eduarda Brasil de Sá	Identidade e cultura no romance nihonjin, de oscar nakasato	2017	https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/download/9017/7046	ARTIGO
21	Cecily Raynor	Reflections on Japanese-Brazilian Immigration through Narrative: An Interview with Oscar Nakasato	2017	https://jls.apsa.us/index.php/jls/article/view/161	ENTREVISTA

**ANEXO C – TRABALHOS PESQUISADOS COM A CHAVE DE PESQUISA
“SONHOS BLOQUEADOS” “LAURA HONDA-HASSEGAWA”**

Tabela 3 - LAURA HONDA-HASSEGAWA E SONHOS BLOQUEADOS

Nº	AUTOR	TITULO	ANO	LINK	TIPO
1	Adelaide de Paula Santos	A nikkei brasileira e a literatura: Marcas de uma herança patriarcal japonesa em uma escrita brasileira	2003	UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA	DISSERTAÇÃO
2	Cristina Maria Teixeira Stevens	A interface gênero: etnia na ficção de nisseis brasileiras e estadunidenses	2004	http://repositorio.unb.br/handle/10482/3783	ARTIGO
3	Giselle Sofia Ruiz Calderón	Cuerpo heterogéneo tropical, identidad y memoria en la obra de escritoras nipobrasileras y venezolanas contemporâneas.	2004	https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/14797/Ruiz_Calderon_Giselle_Sofia_2004_these.pdf?sequence=1	TESE
4	Cristina Maria Teixeira Stevens	Brazilian and U.S. American Issei/Nissei women novelists: Crossing borders bridging cultures	2006	http://anpoll.emnuvens.com.br/revista/article/download/474/483	ARTIGO
5	Giselle Ruiz	Negociando la identidad de las mujeres Nikkei Burajirujin según Laura Honda Hasegawa	2006	https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6322780	ARTIGO
6	河野彰	Emprestimos japonese nos dois romances brasileiros: Corações Sujos e Sonhos Bloqueados.	2008	https://ci.nii.ac.jp/naid/40016068758/	ARTIGO
7	Otenio, Marta Matsue Yamamoto	Sujeitos diaspóricos e negociações identitárias: o entre-lugar em Brazil-Marú e Sonhos Bloqueados	2015	https://repositorio.unesp.br/handle/11449/12793	TESE

ANEXO D – CRONOLOGIA HISTÓRICA DO JAPÃO**Pré-História, Período Primitivo e Antigo**

Jomon e Yayoi – 10.500 a.C – 250 d.C.

Yamato – c. 300-711 (Kofun 250-538 e Asuka 538-710)

Nara – 712-793

Heian – 794-1192

Período Medieval (*Chusei*)

Kamakura – 1192-1333

Muromachi ou Ashikaga – 1333-1573

Início do Período Moderno (*Kinsei*)

Azuchi-Momoyama – 1573-1603

Edo ou Tokugawa – 1603-1868

Período Moderno (*Kindai*)

Meiji – 1868-1912

Taisho – 1912-1926

Showa – 1926-1989

Heisei – 1989-hoje