

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL  
ESAN – ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO E NEGÓCIOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM ADMINISTRAÇÃO

RICARDO NOBUYUKI DA ROSA YOKOO

**ETNICIDADES E TURISMO EM COLÔNIAS DE IMIGRANTES  
JAPONESES: REFLEXÕES A PARTIR DOS CONTEXTOS DE  
ÁLVARES MACHADO/SP E TERENOS/MS**

Campo Grande - MS  
2024

RICARDO NOBUYUKI DA ROSA YOKOO

**ETNICIDADES E TURISMO EM COLÔNIAS DE IMIGRANTES  
JAPONESES: REFLEXÕES A PARTIR DOS CONTEXTOS DE  
ÁLVARES MACHADO/SP E TERENOS/MS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Administração, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Administração.

**Orientador:** Milton Augusto Pasquotto Mariani

Campo Grande - MS  
2024

RICARDO NOBUYUKI DA ROSA YOKOO

ETNICIDADES E TURISMO EM COLÔNIAS DE IMIGRANTES JAPONESES:  
REFLEXÕES A PARTIR DOS CONTEXTOS DE ÁLVARES MACHADO/SP E  
TERENOS/MS

Tese de doutoramento apresentado ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Administração, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, para obtenção do título de Doutor em Administração.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Milton Augusto Pasquotto Mariani**  
(UFMS/ESAN/PPGAD – Campo Grande/MS)  
Presidente

---

**Prof. Dr. Élcio Gustavo Benini**  
(UFMS/ESAN/PPGAD – Campo Grande/MS)  
Membro Titular Interno

---

**Profa. Dra. Patricia Zaczuk Bassinello**  
(UFMS/CPAQ/PPGCult – Aquidauana/MS)  
Membro Titular Externo

---

**Prof. Dr. Dyego de Oliveira Arruda**  
(CEFET-RJ/PPRER – Rio de Janeiro/RJ)  
Membro Titular Externo

---

**Prof. Dr. Mauro José Ferreira Cury**  
(UNIOESTE/CELS/ PPGSCF – Foz do Iguaçu/PR)  
Membro Titular Externo

Campo Grande, MS, 29 de novembro de 2024.

## AGRADECIMENTOS

Me angustia o fato de ter dificuldade em fazer agradecimentos após anos escrevendo páginas e mais páginas. Isto com toda certeza não ocorre por eu não ser grato aos participantes, amigos e familiares, mas credito à minha timidez em expressar meus sentimentos. Essa timidez que não é novidade para minha doce Bia, a quem agradeço a presença sempre temperada e bem-humorada. Não posso deixar de citar meu orientador Milton, a quem prefiro chamar de amigo, pela sua animação e confiança nos momentos de insegurança.

Agradeço tia Edna, Erika e Jorge que viabilizaram meus primeiros contatos com as colônias japonesas e às instituições: ACEAM, CAMVA e AECNB. Em especial quero expressar minha gratidão aos participantes pela generosidade em me receber e compartilhar sua vida comigo, destacando Eli, Vilma, Paulo e Lourenço pela atenção a mim destinada.

Aos amigos e familiares que sentiram minha ausência neste processo, sou grato pela compreensão e pelo apoio. Aos meus pais a quem devo a coragem de sonhar e a determinação para conquistar, muito obrigado.

Por fim, em um percurso baseado na descoberta e afirmação da ancestralidade presto tributo aos que vieram antes mim. Aos meus familiares *nikkeis* e brasileiros de quem recebi tantos ensinamentos que carrego constantemente comigo, que quando eu ainda era uma criança curiosa tiveram a paciência de compartilhar suas histórias e modos de ver e sentir o mundo que construíram a pessoa que sou hoje.

## RESUMO

A imigração japonesa para o Brasil começou em 1908, atendendo à demanda por trabalhadores nos cafezais e aos interesses do governo japonês, que incentivava a emigração para aliviar problemas econômicos e sociais internos. Desde sua chegada, os imigrantes japoneses se organizaram em núcleos étnicos rurais, que, com o êxodo para as cidades, ganharam novos traços com a identificação de uma solidariedade entre os grupos de diversas localidades no país. Essa coletividade busca preservar sua cultura, idioma e tradições, utilizando sua etnicidade como um mecanismo de proteção e coesão social. Com o passar das gerações, a fronteira étnica permaneceu ainda que seus limites tenham se alterado, resultando em uma nova etnicidade: a nipo-brasileira. As primeiras gerações de nipo-descendentes enfrentaram a imposição de um ideal de "japonicidade", que perdeu protagonismo para os elementos culturais japoneses que tangenciavam a ancestralidade e o senso de pertencimento do grupo. Essa riqueza histórica e cultural tem potencial para atrair interesse turístico. A ativação dessa atratividade, no entanto, requer um estudo cuidadoso da construção dessa etnicidade, de sua migração e da capacidade organizacional das comunidades *nikkeis*. Por essa razão, a Investigação-Ação Participativa (IAP) de Fals Borda foi adotada como abordagem metodológica inspiradora, propondo que o conhecimento seja produzido de forma comprometida e participativa, com o objetivo de transformar qualitativamente a vida dessas pessoas. Este estudo foi realizado nas colônias japonesas de Álvares Machado (SP) e Terenos (MS), buscando compreender essas formações étnicas históricas e refletir sobre as possibilidades de turismo nessas colônias, de forma que promovam a preservação de suas manifestações culturais. Foi realizado um levantamento de manifestações culturais como pontapé inicial de um plano de ação de turismo baseado na relação étnica, logo oposicional, das tradições nipo-brasileiras dessas comunidades. Identificou-se que os laços de solidariedade e cooperação entre os *nikkeis* mantiveram-se fortes, mesmo após décadas de estabelecimento em território brasileiro. Esses valores são sustentados por relações familiares, celebrações coletivas e instituições, que preservam costumes ancestrais e asseguram a coesão do grupo. A pesquisa identificou, em colônias como Terenos (MS) e Álvares Machado (SP), interesse na preservação cultural e no registro histórico, com o turismo como instrumento para este objetivo.

**Palavras-chave:** imigração japonesa; etnicidade; nipo-brasileiros; turismo; Investigação Ação-Participativa (IAP).

## ABSTRACT

Japanese immigration to Brazil began in 1908, meeting the demand for laborers in coffee plantations and the interests of the Japanese government, which encouraged emigration to alleviate internal economic and social issues. From their arrival, Japanese immigrants organized themselves into rural ethnic communities, which, with the urban migration, gained new characteristics through the identification of solidarity among groups from various regions in the country. This collectivity seeks to preserve its culture, language, and traditions, using its ethnicity as a mechanism for protection and social cohesion. Over generations, the ethnic boundary persisted, even as its limits shifted, resulting in a new ethnicity: the Japanese-Brazilian. The first generations of Japanese descendants faced the imposition of an ideal of "Japaneseness," which eventually gave way to cultural elements that touched on ancestry and the group's sense of belonging. This historical and cultural wealth has the potential to attract tourism interest. However, activating this attractiveness requires a careful study of the construction of this ethnicity, its migration, and the organizational capacity of the Nikkei communities. For this reason, Fals Borda's Participatory Action Research (PAR) was adopted as an inspiring methodological approach, proposing that knowledge be produced in a committed and participatory manner, aiming to qualitatively transform the lives of these people. This study was conducted in the Japanese colonies of Álvares Machado (SP) and Terenos (MS), aiming to understand these historical ethnic formations and reflect on the tourism possibilities in these communities, ensuring the preservation of their cultural manifestations. A survey of cultural manifestations was conducted as an initial step in developing a tourism action plan based on the ethnic, and therefore oppositional, relationship of Japanese-Brazilian traditions in these communities. It was found that the bonds of solidarity and cooperation among the Nikkei remained strong, even after decades of settlement in Brazilian territory. These values are upheld through family relationships, collective celebrations, and institutions that preserve ancestral customs and ensure the group's cohesion. The research identified, in colonies such as Terenos (MS) and Álvares Machado (SP), an interest in cultural preservation and historical documentation, with tourism emerging as a tool for this purpose.

**Keywords:** Japanese immigration; ethnicity; Nipo-Brazilian; tourism; Participatory Action Research (PAR).

## LISTAS DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1 - Santuário Xintoísta Hokoku, Osaka.....	31
Figura 2 - Túmulo de Teruo Yokoo, Cemitério Japonês de Álvares Machado.....	82
Figura 3 – Mapa Município de Álvares Machado.....	128
Figura 4 – Mapa de localização das colônias japonesas em Álvares Machado .....	130
Figura 5 – Primeira escola do núcleo japonês de Álvares Machado em 1920 .....	132
Figura 6 – Antigo sítio da Família Yokoo na área rural de Álvares Machado.....	140
Figura 7 – Pórtico de entrada do Cemitério Japonês.....	141
Figura 8 – Túmulos do Cemitério Japonês.....	142
Figura 9 – Festividades do <i>Shokonsai</i> em 1950 .....	145
Figura 10 – Divulgação praça de alimentação <i>Shokonsai</i> 2023 .....	146
Figura 11– Praça de Alimentação <i>Shokonsai</i> 2023 .....	147
Figura 12– Palco <i>Shokonsai</i> 2023 .....	148
Figura 13– Culto budista <i>Shokonsai</i> 2023 .....	148
Figura 14 – Celebração do <i>Bon Odori</i> , <i>Shokonsai</i> 2023 .....	149
Figura 15 – <i>Okuribi</i> - Celebração das Velas, <i>Shokonsai</i> 2023 .....	150
Figura 16 – Inauguração do Templo Budista <i>Anrakuji</i> (1949).....	151
Figura 17 - Exumação dos restos mortais de Monsenhor Nakamura para processo de beatificação, 2008.....	153
Figura 18 – Concurso de karaokê Álvares Machado 2024.....	155
Figura 19 – Mapa Município de Terenos .....	157
Figura 20 – Mapa de divisão de lotes da Colônia Jamic do ano 1980 .....	161
Figura 21 – Japoneses no navio a caminho de Terenos/1959 .....	162
Figura 22 – Capa do livro Assentamento Várzea Alegre: 20 Anos de Progresso.....	168
Figura 23 – Construções utilizadas pela JAMIC na Vila Pedro Celestino.....	169
Figura 24 – Estação ferroviária Vila Pedro Celestino na década de 1960 .....	169
Figura 25 – Sepultamento no Cemitério japonês em Jamic .....	170
Figura 26 – Cemitério Japonês em Terenos .....	171
Figura 27 – Prova da pescaria <i>Undokai</i> da Colônia Jamic 2023 .....	174
Figura 28 – Celebração do <i>Bon Odori</i> , <i>Undokai</i> Colônia Jamic 2023 .....	175
Figura 29 – <i>Undokai</i> Festa do Ovo de Terenos 2022.....	176
Figura 30 – Apresentação musical Festa do Ovo de Terenos 2023.....	177
Figura 31 – Onoda com familiares e amigos em Terenos .....	179
Figura 32 – Pratos japonese na Festa do Ovo (sobá e sushi).....	181
Quadro 1 – Dimensões teóricas de análise da Etnicidade Nipo-Brasileira.....	61

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

<b>ACEAM</b>	Associação Cultural Esportiva Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado
<b>AEC</b>	Antes da Era Comum
<b>AECNB</b>	Associação Esportiva e Cultural Nipo-Brasileira de Campo Grande
<b>APAE</b>	Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais
<b>BRATAC</b>	Sociedade Colonizadora do Brasil
<b>CAMVA</b>	Cooperativa Agrícola Mista de Várzea Alegre
<b>CONDEPHAAT</b>	Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo
<b>COVID-19</b>	<i>Coronavirus Disease 2019</i>
<b>EC</b>	Era Comum
<b>FEB</b>	Força Expedicionária Brasileira
<b>IAP</b>	Investigação Ação-Participativa
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
<b>INRC</b>	Inventário Nacional de Referências Culturais
<b>IPHAN</b>	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
<b>JAMIC</b>	<i>Japan Managemant Imigration Company</i>
<b>JEMIS</b>	<i>Japan Emigration Service</i>
<b>JICA</b>	<i>Japan International Cooperation Agency</i>
<b>MS</b>	Mato Grosso do Sul
<b>MT</b>	Mato Grosso
<b>NOB</b>	Estrada de Ferro Noroeste do Brasil
<b>SP</b>	São Paulo
<b>TBC</b>	Turismo de Base Comunitária
<b>UFMS</b>	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>ASPECTOS MOTIVADORES: TRAJETÓRIA &amp; MEMÓRIA.....</b>	<b>15</b>
<b>1 OPERADORES TEÓRICOS E ANALÍTICOS: ETNICIDADE, NIPO-BRASILEIROS, IMIGRAÇÃO JAPONESA E TURISMO .....</b>	<b>19</b>
<b>1.1 ETNICIDADES .....</b>	<b>19</b>
1.1.1 Um Recorte Conceitual .....	19
1.1.2 Etnicidade Nipônica .....	26
1.1.3 Japoneses no Brasil: novos limites na fronteira étnica.....	38
1.1.4 Entre nacionalismo surge o nipo-brasileiro.....	49
<b>1.2 IMIGRAÇÃO JAPONESA: CONDIÇÕES MATERIAIS.....</b>	<b>62</b>
1.2.1 Demanda brasileira por mão de obra no final do Século XIX .....	62
1.2.2 Restauração <i>Meiji</i> e o plano japonês de emigração.....	69
1.2.3 Japoneses no Brasil: ondas migratórias e estabilização .....	80
<b>1.3 TURISMO, TURISMO ÉTNICO E DE BASE COMUNITÁRIA: CONFLITOS E CONTRADIÇÕES .....</b>	<b>94</b>
<b>2 A INSPIRAÇÃO DO PERCURSO METODOLÓGICO .....</b>	<b>106</b>
<b>2.1 SOBRE A INVESTIGAÇÃO AÇÃO-PARTICIPATIVA .....</b>	<b>106</b>
<b>2.2 OPERACIONALIZAÇÃO DA INVESTIGAÇÃO .....</b>	<b>123</b>
<b>3 TERRITÓRIOS ESTUDADOS: HISTÓRIA, SUJEITOS E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS.....</b>	<b>128</b>
<b>3.1 ÁLVARES MACHADO NO ESTADO DE SÃO PAULO .....</b>	<b>128</b>
3.1.1 Imigração Japonesa .....	128
3.1.2 Levantamento de Manifestações Culturais .....	139
<b>3.2 TERENOS NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL .....</b>	<b>157</b>
3.2.1 Colônia Jamic .....	157
3.2.2 Levantamento de Manifestações Culturais .....	167
<b>4 REFLEXÕES DO CAMPO SOBRE A ETNICIDADE NIPO-BRASILEIRA E SUA CAPACIDADE ORGANIZACIONAL .....</b>	<b>183</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>196</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>201</b>

## INTRODUÇÃO

No Brasil vive a maior comunidade de origem japonesa fora do Japão, formada por mais de dois milhões de pessoas. Sua imigração foi fruto da condição de produção econômica do espaço rural brasileiro, que se via em uma nova fase, buscando substituir a massiva utilização do trabalho de escravizados por imigrantes europeus a partir da segunda metade do século XIX. Esse processo de substituição de mão de obra se dava com incentivo governamental, aliado a uma tentativa de ‘embranquecimento’ e ‘civilização’ da população brasileira, que, contudo, fracassou. A permanente necessidade de mão de obra para a lavoura de café acabaria abrindo as fronteiras brasileiras para outros grupos, como os japoneses a partir de 1908 (OLIVEIRA, L. 2001; GOMES, 2007; GREGORY, 2007; KODAMA, 2007).

A imigração japonesa atendia à demanda por trabalhadores para os cafezais paulistas e aos planos do governo japonês que oferecia incentivos para os emigrantes, como resposta a problemas econômicos e sociais internos enquanto buscava expandir suas relações comerciais e diplomáticas mundo afora (INOUE, 2015; KODAMA, 2007).

Desde a chegada em território brasileiro e o estabelecimento em agrupamentos rurais, os imigrantes e seus descendentes dedicaram esforços para manter suas características - tais como idioma, relações sociais e celebrações -, preservando atributos que os identificavam coletivamente, utilizando-se de sua etnicidade para proteção e coesão. A etnicidade, conforme Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p.8), se manifesta como “relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas”.

Os atributos étnicos adotados e (re)produzidos por essas comunidades, em paralelo à sua formação como colônias de caráter inicialmente rural, acabaram por garantir a manutenção de diferenciação e até mesmo de certo exotismo (fenotípico e de comportamentos), que tem ainda hoje no grupo étnico um fundamento de relações sociais, de atividades econômicas e na manutenção de costumes.

Ainda que tenha passado mais de um século da chegada dos pioneiros, essas pessoas constituem um grupo de eternos estrangeiros em território brasileiro, porém não são recebidos pelos japoneses do Japão como um dos seus. Isto é representado em primeiro momento pelo distanciamento encarado entre os *nikkeis* (japoneses que vivem fora de seu país e seus descendentes) que chegaram até a década de 1930 em seu contato com os que imigraram ao Brasil após a II Guerra Mundial. Essa nova categoria de pertencimento é ilustrada também com

o movimento de descendentes de japoneses que a partir de 1980 se dirigem à Terra do Sol Nascente e lá são vistos como mais um grupo de estrangeiros.

Com o passar dos anos e o estabelecimento permanente dos japoneses em solo brasileiro, surgiram gerações ligadas profundamente ao Brasil, sem que perdessem seu vínculo de pertencimento como japoneses fundamentado na ancestralidade, o que resulta na gestação de uma nova etnicidade: o nipo-brasileiro. A tese aqui apresentada é de que as fronteiras entre as diversas etnias são transitórias e produto de trocas e interações, com caráter dinâmico e assumindo papel de organização social, como a etnia que um dia foi japonesa se transformou no Brasil em etnicidade nipo-brasileira.

Às primeiras gerações de nipo-descendentes havia a imposição de um molde idealizado de japonicidade, que se aplicava à sua personalidade, sua forma de se manifestar e de se relacionar com as pessoas dentro e fora da colônia. Contudo a tradição japonesa que é passada aos mais jovens passa a se dar majoritariamente com elementos culturais reproduzidos no ambiente familiar, ainda mantendo, quando possível, celebrações e práticas coletivas que se encontram ameaçadas pela pulverização dos membros dos núcleos outrora rurais. A noção de colônia japonesa ganha um caráter de solidariedade étnica, não se limitando ao grupo formador de uma colônia em um território específico, mas se estende a todos *nikkeis*.

Este grupo, assim como qualquer outro depende das condições materiais de produção social e econômica, e tem em sua etnicidade uma engrenagem central de seu funcionamento. Esta etnicidade se manifesta em marcos e referências de identidade social que se caracterizam como tradições e costumes que se constituem e expressam sua memória coletiva em celebrações como, *Bon Odori*<sup>1</sup>, no idioma e na gastronomia.

Estes saberes e fazeres são alvo de interesse não apenas daqueles que lhe dão significado, mas também de outras pessoas que podem desejar conhecer e se relacionar com uma cultura em relação oposicional, ou em uma relação de retorno às próprias origens no caso de pessoas que compartilhem a origem nipônica. Ou seja, há uma capacidade de atração e de curiosidade capaz de gerar um fluxo de pessoas em razão de sua herança cultural, formando uma atratividade turística.

Um simples olhar sobre comunidades nipo-brasileiras permite a identificação rápida – não necessariamente imediata - da possibilidade de atratividade turística partindo por exemplo

---

<sup>1</sup> Dança típica das celebrações japonesas do Dia de Finados, apresentada com detalhes na página 142.

de sua gastronomia, sendo necessário, porém, um estudo detalhado de sua etnicidade, migração e capacidade organizacional para a prática do turismo.

Pesquisar e discorrer sobre a ativação da atratividade turística de artefatos e tradições em um contexto de etnicidade passa pela definição de ferramentas metodológicas adequadas para que o turismo não se desenvolva como mecanismo de opressão e exploração. Para tanto uma aproximação com a Investigação Ação-Participativa (IAP) de Fals Borda foi a grande inspiração.

Se trata de um prisma decolonial de como a ciência pode ser desenvolvida e aplicada com o objetivo de transformação substantiva da qualidade de vida das pessoas, superando a ‘neutralidade’ positivista que reproduz relações de exploração. Essa transformação passa por um conhecimento construído de forma comprometida e não hierárquica, em que os interlocutores assumem papel de sujeitos da investigação ao lado do pesquisador.

Esta abordagem, considera que o saber acadêmico não é absoluto e nem deve se esgotar em si mesmo. Além disso, para a IAP é necessária uma visão local e comprometida para permitir transformações sociais que devem ser construídas de forma experimental, aplicada, significativa e rigorosa metodologicamente, pois o objetivo de tal método é a produção de conhecimento relevante para a prática social e política (BRINGEL; MALDONADO, 2016; STRECK, 2014; FALS BORDA, 2009c).

Tal perspectiva me permite, como autor, me colocar no texto como sujeito da pesquisa ao lado dos interlocutores. Para tanto realizo uma apresentação sobre mim, meu percurso como indivíduo e pesquisador e porque esta investigação é relevante. Esta apresentação é essencial para que estabeleça meu compromisso com os outros sujeitos da pesquisa de forma expressa e atenta ao rigor metodológico e científico que a IAP pressupõe.

Nesse intuito foram realizadas pesquisas documentais, visitas, entrevistas, observações e rodas de conversa em duas colônias de japoneses: Álvares Machado/SP e Terenos/MS. Uma razão para considerá-las em conjunto é que este recorte envolve tanto similaridades como diferenças.

Primeiramente, a questão temporal. A Colônia de Álvares Machado foi formada por um grupo pioneiro, estabelecido poucos anos após a chegada dos primeiros nipônicos ao Brasil. Foi um empreendimento privado de loteamento e venda de pequenas áreas rurais para imigrantes que já se encontravam no Brasil. Hoje, mais de cem anos depois, grande parte das famílias que formaram a colônia rural se encontram em ambiente urbano, muitos em outras cidades. A longa tradição do grupo foi registrada no livro *Takkon: Espírito Indomável*, de

Ryotaro Miyashita, em que o autor conta a história dos primeiros 50 anos da organização do núcleo de japoneses que se iniciou em 1917.

A associação de japoneses criada pelos japoneses da cidade para cuidar dos interesses primariamente educacionais e econômicos dos colonos permanece em atividade, com novos objetivos, promovendo a cultura japonesa e a confraternização dos nipo-brasileiros com reuniões, atividades educacionais, e eventos que celebram sua tradição, destacando-se o *Shokonsai*, festividade realizada no cemitério japonês da cidade.

Já a Colônia de Terenos/MS é um núcleo iniciado em 1959, organizado pela JAMIC (*Japan Migration and Colonization*), companhia parte da estrutura estatal japonesa no pós-guerra. Estes japoneses se dirigiram ao Brasil direcionados a lotes onde seriam pequenos produtores rurais. Apesar das dificuldades nos primeiros anos de sua formação, cerca de 30 famílias de imigrantes permanecem no campo, hoje voltados para avicultura de postura. Mesmo tendo sua história iniciada na década de 1950, o grupo possui uma riqueza de tradições que passa por celebrações, hábitos alimentares, a presença de um cemitério japonês em funcionamento e a passagem de Hirō Onoda<sup>2</sup> em seu território. Essas histórias foram compiladas em um volume organizado pelos seus membros na celebração de 20 anos do início da colônia, contudo, não são difundidas por todos os seus membros, especialmente entre os mais jovens.

Diante de tais fatos, a problemática que se estabelece é: a formação histórica e as etnicidades estabelecidas em colônias de japoneses podem ser catalizadores para a atividade turística nestes territórios?

Como prevê a IAP, os objetivos da pesquisa foram se transformando à medida em que as trocas entre mim e os sujeitos membros de ambos os grupos se acumulavam e se aprofundavam. O interesse sobre a preservação histórica e sua promoção foram o alicerce das relações estabelecidas, que viam no turismo uma possibilidade futura.

Desta forma, o objetivo geral é compreender a formação histórica e as etnicidades estabelecidas nestas colônias de japoneses e refletir o campo de possibilidades de atividades de turismo étnico nas colônias de Álvares Machado, no Estado de São Paulo, e Terenos, em Mato Grosso do Sul. Especificamente se buscou sistematizar formas que auxiliem em sua efetivação, considerando a utilização de planos de ação para iniciativas de turismo étnico partindo da apresentação de um levantamento de suas manifestações culturais.

---

<sup>2</sup> Oficial militar japonês que ficou conhecido como o último soldado a dar baixa após o fim da II Guerra Mundial, tendo permanecido em combate por quase trinta anos após o fim do conflito.

Esta pesquisa foi estruturada com esta *Introdução* seguida pelos *Aspectos Motivadores: Trajetória & Memória*, onde faço uma apresentação sobre minha história pessoal e acadêmica e de que forma esta trajetória se reflete em meu compromisso com esta investigação e seus sujeitos. O Capítulo 1 - *Operadores Teóricos e Analíticos*, com os tópicos *Etnicidades, Imigração Japonesa: Condições Materiais e Turismo, Turismo Étnico, e de Base Comunitária: Conflitos e Contradições* aborda as definições teóricas sobre etnicidades que permitem a delimitação étnica dos indivíduos da imigração japonesa, traz, ainda, uma revisão histórica desse processo migratório e apresenta reflexões sobre a ativação da atividade turística para este grupo.

No Capítulo 2 - *A Inspiração do Percorso Metodológico* me dedico a discorrer sobre a Investigação Ação-Participativa de Orlando Fals Borda e seus aspectos metodológicos, sua proposta decolonial e sobre os procedimentos de operacionalização da pesquisa em tela. No capítulo seguinte, *Territórios estudados: histórias, sujeitos e manifestações culturais*, trago a histórias das comunidades japonesas de Álvares Machado (SP) e de Terenos (MS) e o levantamento de suas manifestações culturais.

O capítulo 4 tem as *Reflexões do Campo Sobre a Etnicidade Nipo-brasileira e sua Capacidade Organizacional* com um diálogo entre os achados do campo empírico e sua conexão com a literatura e percepções sobre as realidades que foram apresentadas pelos sujeitos da pesquisa. Por fim, nas *Considerações Finais* são apresentados apontamentos da investigação sobre a etnicidade nipo-brasileira e sua autopercepção, sobre sua unidade cultural e sua preservação, além de particularidades de cada grupo e de como esta pesquisa pode ser-lhes significativa.

## ASPECTOS MOTIVADORES: TRAJETÓRIA & MEMÓRIA

Meus percursos pessoal, profissional e acadêmico se confundem. Ainda adolescente me mudei para o Japão com minha família (mãe, pai e irmãos), que como tantas outras se aventurou na terra de seus ancestrais em busca de melhores condições econômicas. Ficamos cerca de um ano e meio, período do qual dediquei seis meses exclusivamente a trabalhos domésticos, especialmente cuidar do meu irmão 10 anos mais novo, e o restante trabalhando em uma madeireira. Apesar de ainda estar em idade escolar, neste período não frequentei a escola.

Foi um tempo de enriquecimento cultural, profissional, familiar e especialmente de amadurecimento pessoal. O comprometimento e o senso de responsabilidade pareciam naturais para mim, mesmo em uma época tão tenra de minha vida. Esta experiência condicionou muito do que eu seria na minha vida adulta em suas mais diversas dimensões. Viver em um país com uma cultura tão diferente, baseada no silêncio e na solenidade, era aparentemente um desafio grande para um adolescente com seu desejo de desafiar regras e convenções. Contudo, mesmo que por vezes solitário e distante, o país me pareceu confortável, tranquilo e até acolhedor.

Tudo era diferente, curioso, mas não necessariamente novo. Cresci morando na casa de meu avô 'japonês' (pai do meu pai), que apesar de não impor tradições japonesas no dia a dia, fez com que acabasse naturalizando alguns aspectos que, de tão rotineiros, pareciam comuns para qualquer pessoa. Por exemplo, na gastronomia. Sempre havia comidas tradicionalmente japonesas em minha casa - como tofu (uma espécie de queijo de soja), *moyashi* (brotos de feijão) e *manjú* (bolinho recheado com doce de feijão) -, mesmo sendo minha mãe, que não é descendente de japoneses, a responsável pela alimentação da família.

Havia, ainda, comportamentos mais sutis, como respeito aos mais velhos, disciplina e orientação sempre coletiva e familiar. Existia, também, um caráter de admiração e respeito a costumes e tradições japoneses que passavam pela presença de *daruma* (boneco folclórico colorido que representa sucesso) e a curiosidade na busca por conteúdo cultural como música e programas de televisão no dia-dia.

Talvez por falta de repertório ou por inocência, não tenha percebido quão relevante essa convivência constante foi definidora de comportamentos que reproduzo até hoje. Meu pai, Sergio, é fruto do casamento de *nikkeis* criados se comunicando e sendo educados em padrões nipônicos nas colônias rurais de japoneses no interior do Estado de São Paulo. Criação semelhante foi oferecida a meu pai e seus irmãos, seguindo parâmetros que eram a tradição japonesa da época no Brasil.

Tradição é uma característica muito lembrada quando se fala em Japão, e que carrego em meu nome. Ricardo Nobuyuki da Rosa Yokoo, filho de pai *sansei* (neto de japoneses) com mãe brasileira, daí esse nome híbrido. É comum que descendentes de japoneses ganhem nomes compostos como o meu, sendo um nome brasileiro (Ricardo) e um nome japonês (Nobuyuki), por haver a possibilidade ou esperança de que um dia esse indivíduo vá para o Japão e tenha um nome japonês para se (re)integrar com maior facilidade. Meu sobrenome brasileiro, da Rosa, vem da família da minha mãe, Rosenely, nascida em Corumbá/MS, filha de pai negro e mãe miscigenada como muitos corumbaenses, com traços indígenas, brancos e dos países vizinhos, Paraguai e Bolívia, se misturando.

Já o sobrenome japonês é Yokoo (横尾), uma família da região de Hiroshima de onde meu bisavô Senichi Yokoo emigrou para o Brasil em 1914, a bordo do *Wakasa-Marui*. A família Yokoo se estabeleceu na cidade de Álvares Machado, no Estado de São Paulo, onde fez parte do grupo de colonos japoneses que ali se instalaram como pequenos produtores rurais. Meus familiares foram alguns dos muitos que tiveram que deixar a área rural para buscar melhores condições de vida nas cidades. Já nos anos 1970 meus avós, Tomais e Sumiko, se mudam para Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul, onde trabalharam com hortifrutis e estabeleceram relações comerciais e pessoais com membros das comunidades japonesas da região, entre as quais os colonos japoneses de cidades próximas como Dourados e Terenos.

Em Campo Grande/MS, cidade em que nasci e cresci, nesta época já havia uma colônia japonesa consolidada há décadas, com Mercado Municipal e Feira Central como espaços importantes para os japoneses, uma vez que eram locais onde vendiam os itens que produziam em suas propriedades nos arredores da cidade, ou mesmo revendiam produtos e refeições. Foram, conseqüentemente locais frequentados por mim durante minha infância.

Recordo-me que desde muito criança já sabia que era nipo-brasileiro. Ouvir expressões e/ou questionamentos do tipo: ‘você é japonês’, ‘você é japonês mesmo ou é mestiço?’ ou ser chamado de ‘japa’ acontece desde minhas primeiras lembranças. Essa sensação de diferença é reforçada quando ‘brasileiros’ me perguntam se eu conheço seus amigos nipo-descendentes. Em uma cidade tal como Campo Grande, com estimados doze mil *nikkeis*, parece absurdo, mas é muito comum que no mínimo eu conheça alguém com o mesmo sobrenome, o que apresenta o quanto a noção de colônia e a proximidade entre seus membros ainda é relevante.

Sempre foi muito evidente uma distinção que ocorria entre mim e os ‘não descendentes de japoneses’ com quem convivia. Era óbvio que eu não estava nos padrões, primeiramente



estéticos, do que era a norma. Por outro lado, também não me encaixava entre os japoneses com minha altura (tenho 1,90 metros), cabelo e traços ocidentalizados.

Esse rótulo de ‘japonês’ foi questionado quando vivi no Japão, e lá era apenas brasileiro. Não importava minha ancestralidade, ou o quanto conhecia ou viria a conhecer sobre a cultura local. Aos olhos dos japoneses eu era um estrangeiro. O que coloca muitos descendentes de japoneses em um questionamento sobre seu pertencimento, mas que pessoalmente nunca me afetou. Eu sou nipo-brasileiro! Acredito que por ser ‘miscigenado’ sempre me senti muito brasileiro, especialmente com o intenso convívio com a família de minha mãe.

Essa história e experiência familiar e individual ressoaram em minhas decisões profissionais e acadêmicas. Minha mãe sempre me lembra que, quando cansado do trabalho e da rotina japoneses, eu dizia para ela: “quando voltar ao Brasil vou estudar para trabalhar sentado em uma sala com ar-condicionado”. Ao retornar do Japão concluí o ensino médio e me formei em Ciências Econômicas. Terminando a graduação, tive a oportunidade de escolher entre continuar meus estudos em um mestrado ou assumir concurso público para o qual já havia sido aprovado. Escolhi a segunda opção, realizando meu antigo desejo de um trabalho menos ‘puxado’ após minha experiência em uma indústria japonesa. Dediquei os anos seguintes a estudar para outros cargos da carreira pública, com foco em um melhor salário e a possibilidade de prover a mim e às pessoas próximas.

Contudo, a curiosidade acadêmica sempre esteve viva, ainda que por vezes relegada ao tempo livre em minha jornada diária de trabalho. Mesmo que inconscientemente tracei um percurso que me traria a este texto. Ao final da graduação apresentei a monografia *Análise do microcrédito em Campo Grande/MS: o caso da Feira do Cabreúva*, que envolvia descendentes de japoneses e seu trabalho em uma feira da cidade. No mestrado, que acabei conciliando com meu emprego público, escrevi a dissertação *Políticas públicas para o desenvolvimento do turismo em Mato Grosso do Sul: o caso de Corumbá*, me dedicando em ambos os casos a estudar contextos dos quais meus antepassados fizeram parte.

Além disso, a temática do turismo está presente em minha formação desde meus primeiros passos. Esta trajetória foi compartilhada com amigos e colegas de pesquisa, graduação e pós-graduação, e teve o professor Milton Mariani como orientador e figura motivadora e transformadora. O interesse pelo turismo passa tanto por minha curiosidade de conhecer e vivenciar lugares e sensações, quanto por entender que se trata de uma indústria que envolve e impõe uma complexidade de condições materiais e relações sociais e de trabalho que me fascinam.

Após cinco anos longe do ambiente acadêmico, durante a pandemia de Covid-19 decidi voltar à universidade, desta vez no doutorado, e me comprometendo pessoalmente a ir além do que já havia realizado anteriormente. Os anos afastado me fizeram perceber que eu sempre carreguei a curiosidade e o desejo de estudar e aprender que foram sobrepujados pela vontade/necessidade de uma colocação profissional estável.

A pluralidade de experiências profissionais, acadêmicas e pessoais me trouxeram a constante reflexão sobre meu papel no mundo tanto como indivíduo parte de um contexto familiar e afetivo, quanto como parte integrante de uma sociedade pautada pela produção material e pelos conflitos gestados por relações de exploração e de desigualdade.

A decisão de fazer um doutorado passou pela ânsia de estudar algo que me fizesse brilhar os olhos. Algo que me motivasse a pesquisar, aprender e compartilhar sobre pessoas e situações que fossem relevantes para a sociedade e para mim, contexto em que encontrei a Investigação Ação-Participativa como perspectiva de sustentação.

Não se trata de uma investigação sobre mim, mas cada decisão aqui tomada, especialmente sobre a inspiração na Investigação Ação-Participativa, reflete meu compromisso pessoal com esta pesquisa e sua importância científica e para os sujeitos que dela fazem parte. Esta apresentação é parte essencial para transparecer meu posicionamento enquanto pesquisador e sujeito parte de um percurso de produção de conhecimento que não se exaure em minhas contribuições.

## **1 OPERADORES TEÓRICOS E ANALÍTICOS: ETNICIDADE, NIPO-BRASILEIROS, IMIGRAÇÃO JAPONESA E TURISMO**

A fundamentação teórica apresenta historicamente o processo de imigração dos japoneses ao Brasil e a construção da etnicidade nipo-brasileira, expondo os fatores que motivaram a emigração do Japão e como estava estruturado o espaço rural no Brasil que viria receber os imigrantes da Ásia. Posteriormente, com a construção das colônias japonesas inicialmente no espaço rural, busco apresentar os desafios contemporâneos em uma iniciativa de turismo a partir da compreensão da etnicidade nipo-brasileira caracterizada como:

[...] a identidade étnica, feita em nome de uma tradição japonesa, que dá base para o aparecimento de núcleos homogêneos, associações e parentelas, através dos quais se organizam as atividades econômicas. As associações se dizem japonesas e reúnem japoneses porque estão baseadas em um código cultural que limita a eles a participação. É justamente esta homogeneidade que lhes dá força como intermediárias entre a colônia, os bancos, companhias e consulados japoneses e, também, entre o agricultor e o mercado. A noção de colônia permite definir desde a participação imediata na teia de solidariedades dos núcleos locais até o sentir-se membro da abstrata comunidade composta pelos japoneses do Brasil (CARDOSO, 1995, p. 129).

O que a autora acima se refere como homogeneidade pode ser visto como estrutura fundamental de grupo étnico, na qual os núcleos são formados a partir do vínculo étnico atribuído entre os membros deste grupo. Desta forma, inicio esta explanação com uma delimitação do que é um grupo étnico, para que posteriormente identifique o grupo dos japoneses brasileiros e sua ligação com o turismo sob o prisma de aplicação da IAP.

### **1.1 Etnicidades**

#### **1.1.1 Um Recorte Conceitual**

Ao longo da história, todo povo ou cultura possuiu um nome para realizar a sua caracterização, nem que seja apenas a diferenciação de si próprio de todos os outros. Assim faziam os gregos que se identificavam de forma distinta em relação aos povos ditos bárbaros, por exemplo. Com a diferenciação sendo fruto da identificação, parto da definição de identidade para chegar à identidade étnica e formular conceitualmente etnicidade.

Para Stuart Hall (2016) a identidade pode ser vista como uma garantia, uma referência que o indivíduo resgata para si mesmo na busca de encontrar seu lugar no mundo em que o ‘eu’ sempre parte do ‘outro’. É, portanto, uma relação oposicional entre ‘eu e outro’.

A construção da identidade é um processo individual e social, e ocorre em um contexto de relações de poder econômico, social e simbólico, alicerçada em critérios de pertença do

indivíduo a um grupo e critérios operacionais que caracterizam e expressam a identidade do grupo (RODRIGUES, 2021).

A identidade se articula com o discurso e com a prática ao se expressar por meio da história, que pode ser contada valorizando ou silenciando determinados pontos, produzindo continuidades e senso de pertencimento, reconstruindo e reinterpretando o passado. Observa-se, assim, na identidade coletiva um modo de se constatar elementos comuns no interior de um grupo social, possibilitando que os outros sejam vistos como diferentes a partir da concepção e afirmação de si mesmo (PALMA LIMA et al., 2021; LIMA, B. 2015).

Essa relação de caráter comparativo é construída socialmente, com grupos assumindo critérios de referência para comparação, fruto da construção social de formas simbólicas ativadas por conceitos ou interpretações atribuídos à ancestralidade, produzidas pela consciência da diferença. A ancestralidade não é limitada ao parentesco, mas uma categoria de inclusão e ligação de elementos civilizatórios, um caminho para uma origem comum (OLIVEIRA; SANTANA, 2019). Sendo assim, são os elementos, processos, episódios e figuras históricas que sedimentam o sentimento de identidade de um grupo para se autoafirmar como pertencente a um grupo que pode ser vinculado pela etnia (RIBARD, 2010).

Max Weber entende que é a crença em uma origem compartilhada, não a efetiva origem comum, que cria o laço étnico, com uma crença subjetiva no passado em comum. Jean-William Lapierre aponta que seria a memória coletiva o critério diferenciador de uma identidade étnica (PALMEIRA, 2015).

Sendo assim, a identidade é um passo para se entender a identidade étnica que parte da identidade coletiva fundamentada na ancestralidade, permitindo que indivíduos sacrifiquem diferenças individuais em busca de uma coesão e unidade comum. A identidade étnica perpassa a própria ideia de etnia que se sustenta em características linguísticas, religiosas, unidade territorial (ainda que relativa), tradição mítico-histórica, organização do espaço e sentimento de pertença (RODRIGUES, 2021).

[...] a identidade étnica e a etnicidade não são a simples expressão de uma cultura. Esses constructos sociais implicam sempre um processo de seleção de características culturais que os atores sociais se apropriam para utilizar como critérios de identificação a um grupo étnico-racial específico (RODRIGUES, 2021, p. 199).

Portanto, a cultura *per se* não é o critério de definição de grupos étnicos, mas sim ferramenta de diferenciação a partir da seleção daqueles atributos culturais identificadores do grupo. A não limitação de etnia a fatores físicos ou linguísticos é importante por permitir que os grupos autodeterminem seus critérios de pertencimento. A compreensão do processo de

seleção de características tem em Fredrik Barth um marco, pois o autor inaugura a concepção dinâmica de identidade e sua construção e transformação fundamentada na interação entre grupos sociais.

Barth (2000, p. 25) define cultura como: “uma maneira de descrever o comportamento humano”. A partir dela “há grupos delimitados de pessoas, ou seja, unidades étnicas que correspondem a cada cultura”. Grupos étnicos seriam, então, “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (p. 27). Além disso, o autor entende que “[...] os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes” (p. 34 e 35).

Os traços culturais que marcam as fronteiras entre os grupos sofrem transformações ao longo do tempo, sem que causem perda do significado dos elos entre seus membros. Isto posto, não é a manutenção de uma cultura que garante a continuidade do grupo, mas sim a manutenção das fronteiras entre os grupos a partir de determinadas categorias atributivas (PALMEIRA, 2015).

Para Cardoso de Oliveira (2005, p. 20) “a mudança de cultura nas etnias observadas não resultava na mudança das identidades dos portadores dessas mesmas culturas. São identidades que, a rigor, só podem ser vistas como modalidades de organização”.

Sendo assim, não é a integridade da cultura que garante a manutenção da etnicidade. A identidade é autônoma em relação a cultura, o que implica que uma mudança cultural pode não representar uma mudança de identidade, pois uma etnia pode manter sua identidade étnica mesmo que tenha passado por um processo de transformação cultural.

Os grupos estabelecem fronteiras, conforme aponta Barth (2000), uma vez que a manutenção das diferenças culturais não é fruto de mero distanciamento e isolamento geográfico e social, posto que as fronteiras étnicas permanecem apesar do contato e constante fluxo de pessoas por esta fronteira. A fronteira é o limite da relação do ‘nós x eles’, dos membros e não-membros, onde os critérios de pertença e as regras de interação social são colocados em prática, fortalecendo os laços internos entre membros do grupo (PALMEIRA, 2015).

Outra questão fundamental para o autor é que mesmo com a invasão destas fronteiras, relações sociais estáveis são alicerçadas na dicotomia étnica existente entre os indivíduos. Logo, a distinção étnica não é ameaçada pela interação social, a distinção pode até mesmo ser a base desta interação.

Além disso, é imprescindível para Barth (2000) que a determinação étnica não passe por uma categorização objetiva, as características determinantes são aquelas consideradas significativas pelos próprios atores. A dicotomia étnica pode carregar variáveis culturais que podem ser definidas por signos e sinais manifestos e por orientações valorativas básicas.

A atribuição é, portanto, uma característica essencial que permite uma continuidade na diferenciação de membros e não-membros com delimitação nítida da fronteira entre os grupos. Logo, possibilita que o pertencimento seja um atributo relevante superior a diferenças objetivas. Não é o conteúdo cultural, mas sim a fronteira étnica que define o grupo de forma evidente (BARTH, 2000).

O foco deve estar nos fatores socialmente efetivos que tornam o grupo étnico em uma organização social, logo, coloca-se em primeiro plano a auto atribuição e a atribuição pelo outro. Barth (2000, p. 32) delimita esta categorização: “é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação”.

Fazer parte de um grupo étnico é possuir a expectativa de ser um determinado tipo de pessoa, como uma identidade básica preliminar, e ser julgado pelos outros e por si mesmo segundo padrões significantes para esta identidade. A fronteira étnica acaba orientando a vida social, pois ocorre um compartilhamento de avaliação e de julgamento, logo, realiza a estruturação das interações com membros e com não-membros (BARTH, 2000).

Apesar de sua relevância, as reflexões de Barth não deixam de ser alvo de justas críticas. Ao se utilizar apenas de características consideradas significativas, os indivíduos possuem um repertório prévio daquilo que é eleito como diferencial, o que não ocorre de modo objetivo e simples, e só é revelado nas relações sociais. Por outro lado, nem toda atribuição é eleita pelos indivíduos de forma ativa, como no caso de atributos físicos (PALMEIRA, 2015).

Diego Villar (2018) entende que etnicidade não pode se limitar às fronteiras étnicas, pois os grupos sociais acabam sendo definidos por características que possuem em comum, mesmo que por apenas um único atributo em comum. Corroborando, em parte, a importância do pensamento de Barth, contudo sem deixar de tecer suas críticas, cujo núcleo reside na ideia de racionalidade no que ele chama de *'free choice barthiana'*. O indivíduo realizaria um cálculo de custos e benefícios para a 'ativação de sua etnicidade' de acordo com o contexto em que está inserido no momento, renunciando sua etnicidade se assim lhe for conveniente.

Para Villar (2004) a ausência de fatores objetivos em Barth permite que a etnicidade seja, de alguma forma, negociada de acordo com a interação social do momento. Tal interação

pode ocorrer entre grupos desiguais em recursos, o que influenciaria fortemente na decisão racional de expressar determinadas etnicidades. Tal conduta pública de racionalidade da etnicidade implicaria em uma ‘seleção natural’ de quais características permaneceriam ao longo do tempo.

Esta crítica me trouxe o questionamento: como considerar os atributos de pertencimento mais importantes que as diferenças objetivas se as próprias diferenças objetivas podem constituir estes atributos? Se assim fosse a negociação de critérios em um processo de seleção tornaria o pertencimento coletivo uma ação racional e situacional. Parece haver uma tautologia no pensamento barthiano quando se vai além da manutenção da fronteira étnica como dimensão independente de trocas culturais, especialmente por não haver papel central para a ancestralidade.

Manuela Carneiro da Cunha (2009) entende que a seleção e manipulação de tradições é até certo ponto consciente, visto que as tradições a serem mantidas ou recuperadas são escolhidas dessa forma. Por outro lado, há uma dimensão inconsciente por não se ter uma precisão sobre as mudanças de contextos que podem resultar deste processo de seleção.

Dessa forma, por um lado haveria um senso de pertença étnico de certa forma nato, baseado em critérios de ancestralidade, ao passo que outras tradições são reproduzidas expressando não só a cultura da coletividade, mas uma capacidade de organização social.

Para a Carneiro da Cunha (2009) a etnicidade se manifesta justamente a partir de seleção da tradição cultural que permita sinalizar sua diferenciação. Há, portanto, um acervo cultural que não é preservado como um todo, mas do qual são selecionados atributos que marquem a afiliação a determinado grupo. Essa seleção ocorre em função do contexto em que se inserem pois depende dos fatores comparáveis entre grupos. Em sua pesquisa, ao tratar empiricamente de descendentes de brasileiros iorubanos na Nigéria, sua identidade brasileira foi mantida seguindo critérios que podem ser vistos sob uma ótica objetiva: permaneceram utilizando nomes de seus ancestrais, celebravam festas típicas, preservação da culinária e utilização do idioma tradicional.

A etnicidade pode ser entendida como um processo que não se limita à seleção, pois vai adiante com a instrumentalização de “símbolos e marcadores identitários no processo de afirmação étnica da diferença”, problematizando os elementos culturais considerados essenciais (RIBARD, 2010, p. 130). Contudo o caráter meramente instrumental não pode limitar a etnicidade, que também não é contida apenas no compartilhamento cultural material e linguístico (VILLAR, 2018).

O caráter histórico e a ancestralidade são os fundamentos da etnicidade na visão de Jean-William Lapierre (1998), que critica Barth por sua falta de objetividade ao considerar que qualquer identidade coletiva poderia ser aplicável para diferenciação neste ‘nós x eles’. Lapierre (1998) exemplifica que, dessa forma, coletivos religiosos, corporativos, familiares, políticos, de classe social ou de geração poderiam impor atribuições étnicas diferenciadoras. Carneiro da Cunha (2009) ressalta que a etnicidade se difere de outras formas de definição de grupos pois se assenta em origem e cultura comuns, como categoria nativa e relevante.

Para Lapierre (1998, p.13), Barth negligencia traços culturais diferenciadores de uma memória coletiva comum que é transmitida continuamente por gerações “transformando determinados fatos e determinados personagens lendários, por meio de um trabalho do imaginário social, em símbolos significativos da identidade étnica”. O que determina que a etnicidade tem orientação ao passado a partir de símbolos que sustentem a memória coletiva e criem um caráter de pertencimento.

A relação dos povos com seu passado é fruto da descoberta de sua etnicidade, o que envolve, compreender e reavaliar tradições e expressões culturais, desenvolvendo uma capacidade de “aprender a contar a si mesmo a história de seu passado” (HALL, 2016, p. 326).

Contudo, apesar dessa orientação ao passado os grupos étnicos se organizam de forma a responder a condições contemporâneas, não se constituindo como ‘vestígios de organizações passadas’, conforme Carneiro da Cunha (2009), com as comunidades étnicas se configurando como organizações políticas e econômicas eficientes para ‘resistência e conquista de espaços’. Este caráter é apoiado por Cardoso de Oliveira (2005), para quem os indivíduos recorrem aos grupos como forma de autodefesa, um mecanismo ativado em busca de proteção em situações de potenciais conflitos.

Para Max Weber (2015), a consciência de grupo étnico não se baseia na procedência, mas sim no destino político em comum, por acreditar que as fontes da origem e cultura comuns são adaptações a condições naturais e imitação. Portanto, os grupos étnicos seriam produto de um sentimento de comunidade e que tal sentimento é um elemento que facilita as relações comunitárias.

Esse sentimento pode se basear em critérios artificiais que justifiquem a comunhão étnica, que gera uma honra étnica específica que os membros compartilham entre si e não são acessíveis para pessoas de fora do grupo. Weber (2015) aponta fundamentos objetivos em que a diferenciação étnica se dá com o que o autor chama de diferenças drásticas e exteriormente perceptíveis que só se tornam relevantes em contextos de relações sociais e destaca:



comunidade linguística, religião, estilo de vida, trajes, alimentação, divisão de trabalho e critérios de honra e dignidade.

As críticas voltadas a Barth, especialmente as tecidas por Diego Villar se fazem ressoar quanto aos escritos de Weber e a racionalidade weberiana que é vista em Barth. Ao se questionar a *free choice* barthiana Villar se coloca contrário ao cálculo racional, pois a identidade étnica é imperativa e não é negociável, ainda que imponha ao indivíduo consequências negativas.

Apesar de capacidade de adaptação e leitura de ambientes e contextos, diversas camadas da etnicidade não são alienáveis ao bel prazer do indivíduo, como apontado por Villar, uma vez que a cosmovisão e características fenotípicas não podem ser selecionadas conforme a situação. Se assim o fosse, uma seleção natural de critérios configuraria destruição e apagamento daqueles que não representassem fator instrumental para sobrevivência, o que não poderia ser mais distante da realidade de resistência e luta por representatividade, reconhecimento, valorização e promoção de minorias estigmatizadas e oprimidas em todo o mundo. A própria inacessibilidade de atributos de pertencimento coletivo é fruto de critérios que não são pautados apenas por racionalidade objetiva.

O papel de fundamento organizacional que a etnia possui ocorre seguindo uma característica de dinamismo central na compreensão das etnicidades, pois se aplica em termos situacionais e relacionais com um grupo construindo e reelaborando continuamente sua identidade étnica, solidificada para o enfrentamento de um contexto real. Todavia, não se dá sustentada em instrumentalização racional.

Essas relações se dão em uma arena de realidade concreta, que se constrói em uma relação dialética entre objetividade e subjetividade, englobando, fatos, dados e percepções (FREIRE, 1981b).

A consciência na seleção das tradições consideradas relevantes a serem mantidas ou recuperadas tem papel de resistência em um universo que inclui idioma, gastronomia, religião, critérios de honra e dignidade que baseiam a união coletiva. Atributos que envolvem divisão do trabalho, organização social e econômica ocorrem muito mais em função da etnicidade do que pelo caminho contrário.

Este ‘nós x eles’ ganha ainda maior relevância quando colonizadores se utilizaram da discriminação como uma arma de repressão e controle social ao impor aos povos colonizados imagens negativas de si próprios (MUNANGA, 2013). Para Cardoso de Oliveira (2000; 2005) isto se dá com a hegemonia do pensamento eurocêntrico resultando em um “olhar a si mesmo com os olhos do branco”, levando grupos periféricos a se colocarem em situação de

inferioridade em relação ao colonizador, portador da ciência e do conhecimento, construindo uma ‘consciência infeliz’ sobre si mesmo.

A visão decolonial de Fals Borda (1971) propõe uma reorientação deste sentido. Se reinterpretam os valores locais e como tais valores se relacionam com o desenvolvimento de sua gente, tudo inserido em um contexto de autenticidade perante a realidade social e tecnológica.

A partir desta revisão entendo que a etnicidade surge na capacidade coletiva de compartilhar e aprender a contar para si mesmo a sua própria história, uma orientação ao passado que permite a seleção de atributos tradicionais que sejam significativos. Há uma organização social que resiste em busca de unidade.

Identifiquei quatro critérios, se assim posso caracterizar, na compreensão da etnicidade como fator relevante na sociedade. O primeiro é a atribuição, que envolve pertencimento e fronteira. O segundo critério é a ancestralidade, alicerçada na memória coletiva, no compartilhamento histórico, fundamental para que um grupo específico possa ser tratado como étnico, fundamentado em autores como Villar, Hall, Lapierre e Manuela Carneiro da Cunha. Em seguida há o conteúdo cultural, que passa pela essencialidade de tradições ancestrais a serem mantidas a partir de um acervo coletivo construído ao longo do tempo defendida por Carneiro da Cunha. Esta apropriação do passado permite que o grupo étnico se torne uma organização política e econômica – quarto critério -, que orienta a coletividade para o futuro baseada em seu passado.

Um grupo étnico, então, pode ser visto como uma organização social e política que se baseia em critérios de diferenciação para marcar quem são seus membros, partindo de uma ancestralidade comum fundamental para sua compreensão do universo e de seu sentimento de pertencimento. A partir desta afirmação a comunidade étnica pode se basear em critérios fenotípicos, linguísticos, religiosos, e culturais de forma ampla, desde que o grupo seja visto a partir de sua alteridade perante outros grupos sociais e si mesmo.

### 1.1.2 Etnicidade Nipônica

#### **Japonicidade**

Uma vez determinado o que é um grupo étnico, proponho um estudo sobre os imigrantes japoneses como grupo étnico no Brasil. Ao longo deste texto surgem os termos: japoneses, imigrantes japoneses, nipo-brasileiros, *nikkeis*, descendentes de japoneses, de ascendência

nipônica e nipônicos. A intenção foi restringir o grupo ao que se dizia respeito algo, delimitar os protagonistas da história aqui apresentada. De forma ampla, tais termos foram utilizados para se referir aos imigrantes japoneses e seus descendentes brasileiros, respeitando sua origem e considerando sua situação política em outro país, sem desconsiderar a brasilidade de seus herdeiros e seus esforços para manutenção e promoção da cultura de seus ancestrais

Caraterísticas e tradições de origem japonesa podem ser encontrados na literatura como niponicidade, japonicidade e japonesidade. Nos estudos de Igor Machado (2011), por exemplo, é utilizado o termo japonesidades, abordando características que não se fundamentam exclusivamente na ancestralidade, contexto em que a condição de ‘japonês’ de um sujeito se dá a partir de seu grau de adaptação/participação no que pode ser considerado um modo de ser japonês.

Dessa forma, poderia ocorrer a ‘japonesização’ de um não-descendente, com sua imersão em artefatos considerados tradicionalmente japoneses, como *kendô*<sup>3</sup> ou mesmo cultura *otaku*<sup>4</sup>. Os critérios de aceitação em um grupo são múltiplos e as identidades que o constituem também o são, contudo, não cabe aqui explorar a multiplicidade de subjetividades abarcadas por tais conceito de japonesidade, mas focar nos atributos que fazem com que este grupo crie uma unidade, que no caso é a fronteira étnica por ele assumida. Pois é desta japonesidade que trata esta pesquisa, apesar de dizer respeito a aspecto diferenciador de um grupo, aqueles fatores não assumem o caráter étnico estabelecido pela fundamentação teórica apresentada.

Hatugai (2011, p. 61) apresenta uma dinâmica interessante sobre esta construção étnica de sentido sobre o que é ser japonês no Brasil, especialmente seu caráter coletivo baseado em:

cultivos de “tradição” que os imigrantes trouxeram expressos [...] em festividades, sociabilidades entre as famílias e os valores agregados a ela, no uso da língua japonesa como um ideal e em noções de substância pensadas na ordem dos alimentos e no símbolo do “sangue” com a descendência japonesa.

Para os japoneses o pertencimento se baseia sobremaneira na ancestralidade. Isto é, um ‘mestiço’ como eu, ainda que com poucas características físicas que remetam à sua ancestralidade nipônica, ao se apresentar como descendente de japoneses e se referir ao nome de sua família e de seus ancestrais passa a ser recepcionado como parte do grupo.

Tal fato se remete a uma prática iniciada ainda no século VI quando surgiram as primeiras iniciativas de registro civil no Japão, construindo-se árvores genealógicas complexas, que se consolidariam com o nome de *Koseki Tohon* século depois. O registro foi uma ferramenta

<sup>3</sup> Arte marcial japonesa de técnicas de lutas com espada.

<sup>4</sup> Produtos de cultura pop japonesa como animes, mangás, músicas e videogames.

essencial nas iniciativas de centralização administrativas do século XIX, e deu um caráter de unidade histórica ao povo japonês (KEBBE, 2014).

### **Origem: entre mitos, coesão e organização social**

A compreensão do ‘ser japonês’ nesta pesquisa se fundamenta sobremaneira no livro *Tempo e espaço na cultura japonesa*, de Shuichi Kato (Tóquio, 1919-2008). O japonês Kato se dedicou a estudar e apresentar concepções dos japoneses em diversos aspectos e sua contraposição ao pensamento ocidental. Em minha proposta de pesquisa era fundamental que o ‘japonês’ fosse descrito a partir de sua própria visão, protagonizando seu ser, especialmente em um status comparativo com o outro ocidental.

A noção originária do ‘ser japonês’ se funda em critérios que se alicerçam na fronteira étnica e em sua ancestralidade. A etnicidade japonesa tem uma memória coletiva e um mito de origem que datam do século VIII EC, com o registro mais antigo sobre história e mitologia japonesas chamado *Kojiki* (Registro dos Fatos Antigos). A história das origens do povo japonês foram meio importante para que a corte de *Yamato*, soberano do país na época, legitimasse seu poder e importância trazendo uma dimensão de unidade aos seus súditos. (KATO, 2012).

Segundo tal registro, céu e a terra teriam se dividido - sem que alguém os tenha criado como na tradição judaico-cristã - dando origem a *kami* (entidades invisíveis com poderes sobrenaturais). Esses *kami* se multiplicaram, surgindo os *kami Izanagi* (masculino) e *Izanami* (feminino), que copularam e geraram o arquipélago japonês. O casal construiu uma genealogia de novos *kami*, como *Amaterasu* (divindade solar) que enviou ao Japão um membro de sua linhagem que seria coroado como primeiro imperador do país em 660 AEC: *Jinmu Tenno*. Acredita-se, que a corte imperial japonesa é constituída ainda hoje pela descendência do primeiro imperador, tendo assim a divindade do sol como ancestral (KATO, 2012).

Esta mitologia de origem é fundamentada no xintoísmo, religião ancestral japonesa que com os séculos recebeu influências externas com a chegada e aceitação do budismo e do pensamento confucionista, trazidos das relações comerciais e trocas culturais com chineses e coreanos.

O confucionismo pode ser visto como referência inicial de diferenciação entre oriente e ocidente. São dele características que são atribuídas como “tipicamente orientais”: observação de ritos, disciplina, hierarquia, concentração, desigualdade de gênero, preponderância do Estado sobre o interesse privado, ênfase na etiqueta e moderação, por exemplo. Isto é, o

confucionismo pode ser visto como matriz filosófica e moral da Ásia em contraposição ao pensamento judaico-cristão ocidental (MEDEIROS DA SILVA, 2016).

Sua influência foi grande no Japão que em 646 EC viu o imperador unificar o seu território no que ficou conhecido como Reforma *Taika*, uma organização agrária e administrativa baseada no poder imperial em uma estrutura copiada do Estado Chinês, de onde foram importadas outras habilidades e conhecimentos neste período que influenciaram a escrita, a literatura e a religião do Japão (EWALD; OLMO, 2013; YAMOCHI, 1991).

O contato com budismo e confucionismo estrangeiros, todavia, não alterou a visão de tempo e espaço e o caráter mitológico de origem dos japoneses. A presença chinesa exerce influência no Japão desde o século III AEC, com trocas constantes de mercadorias e conhecimento, o mesmo ocorrendo também com coreanos nos séculos seguintes. No século IX EC a corte japonesa encerrou o envio de emissários para os vizinhos por considerá-lo desnecessário, avaliando não haver mais nada a ser aprendido com estas jornadas. Neste momento os japoneses já haviam unificado seu território a exemplo dos chineses, o budismo já havia se estabilizado com a presença de templos pelo país, a produção agrícola se consolidado junto a metalurgia, tecelagem, cerâmica e construção, e se via um fortalecimento das artes, linguagens e literatura. O Japão, então, fecha suas fronteiras por trezentos anos (KATO, 2012).

O fechamento do país a relações com o exterior não foi exclusividade deste período. É identificado um comportamento recorrente da nação japonesa com aberturas e longos períodos de isolamento. Ao menos desde o século IX o ciclo se repete: Período *Nara* (710-794) aberto, Período *Heian* (794-1185) fechado, Períodos *Kamakura* (1185-1333) e *Muromachi* (1336-1573) abertos, Período *Tokugawa* (1603-1868) fechado, e Período *Meiji* (1868-1912) marcando a abertura que permanece desde então e inaugurou o que é chamado de Japão Moderno (KATO, 2012).

A Era *Tokugawa* (ou *Edo*), último período fechado do Japão, é marcada pela oclusão de suas fronteiras ao comércio com ocidentais no século XVI. Portugal, Espanha e Inglaterra transacionavam mercadorias e levavam consigo missões religiosas, que acabaram sendo um dos motivos do fechamento dos portos a estrangeiros por *Tokugawa*. Em pouco mais de cinquenta anos trezentos mil japoneses se converteram ao catolicismo, o que fez com que o governo questionasse se a lealdade a um deus estrangeiro poderia ameaçar a unidade de sua sociedade. Resultando no encerramento de transações em seus portos na década de 1590, salvo limitadas transações com neerlandeses (que não possuíam interesses religiosos em suas empreitadas ao oriente) (GORDON, 2003).

Kato (2012) defende a ideia de que os períodos de reclusão foram decisões racionais por não haver inovações a serem recebidas do exterior, o que se conecta à já criticada *free choice* bathiana, que apesar de aqui ser alvo de ressalvas é também fonte para compreensão sobre como os japoneses se autopercebem, uma vez que se trata de um autor japonês expondo ao mundo sua visão a respeito de seu próprio grupo. Contudo a historiografia mostra que se fechar ao exterior era uma medida política de controle social exercida pelo governante do momento.

Os processos de abertura e fechamento do Japão foram movidos por questões políticas e econômicas, não sendo tratados como mero isolamento na busca de preservação cultural. Ainda que tenha vivido um forte intercâmbio, o povo japonês manteve sua unidade como grupo apesar da assimilação de características e tradições de outros povos, tal como seu idioma que tomou para si caracteres chineses, que ao lado de dois alfabetos locais hoje forma a sua escrita. A troca de informações e conhecimento serviu como meio de diferenciação e canal de desenvolvimento, não resultando em descaracterização e homogeneização. A distinção serviu para mediar a relação com estrangeiros, reafirmando suas diferenças.

Essas diferenças partem de uma dicotomização persistente, apesar das trocas e intersecções. Por exemplo, a tradição religiosa japonesa é a união entre o tradicional xintoísmo japonês e o budismo da Ásia Continental. A religião acabou passando por um processo de secularização durante a Era *Tokugawa*, com as manifestações artísticas e culturais não se vinculando a uma tradição e moral religiosa como ocorrera no Ocidente do século XVII. As tradições de celebrações mundanas, xintoísta ou budistas do século XVII permanecem até hoje como prática dos japoneses como: adorações aos antepassados, preces e rituais fúnebres (KATO, 2012).

Não só a tradição religiosa ritualística, mas a arquitetura também é fator perene importante e formador das características do povo japonês, o que não quer dizer que não tenham sido incorporadas técnicas e conhecimentos modernos e de outras localidades. Os santuários xintoístas tradicionais são construídos com as áreas mais nobres em seu interior: o caminho de entrada é seguido pelo espaço aberto de orações, então tem-se o interior reservado aos sacerdotes e mais internamente um espaço não acessível reservado aos *kami*. Assim, tradicionalmente ao se aproximar do *oku* (interior, núcleo) se chega às partes mais sagradas, onde o que é mais representativo e valioso é guardado (KATO, 2012).

Figura 1 - Santuário Xintoísta *Hokoku*, Osaka<sup>5</sup>



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Agosto/2024

Essa característica é passada para a estrutura secular da sociedade com o *oku* se fazendo representar no caráter íntimo da vida dos japoneses, não se mostrando às pessoas o espaço reservado das famílias e nem sua vida privada. *Oku* seria deixar em segredo, e funciona junto ao *mura* (aldeia ou vila) como mecanismo psicossocial que estabelece e, por vezes fecha, fronteiras destacando os de dentro e os de fora (KATO, 2012).

A sua compreensão parte da estrutura tradicional de família japonesa, com sua hierarquia clara, em que o homem assume papel de superioridade à mulher, os mais velhos acima dos mais novos e os nascidos na família sobre os agregados. Nela, as avós são o elo essencial que liga futuro e passado, e a base do sistema familiar ao transmitir costumes da família. Sendo um destes costumes subordinar os interesses individuais aos interesses familiares (KUBOTA, 2008).

A família é a unidade básica e nuclear de coesão, que ganha caráter grupal com o *mura*, uma forma de organização coletiva consolidada na estrutura social da Era *Tokugawa*. Dentro de seus limites físicos havia as áreas dos aldeões, as terras do samurai proprietário, os espaços públicos e as florestas. No interior do *mura* se construía uma forte orientação de integração coletiva, era clara a demarcação entre os de dentro e os de fora, com o interesse e os esforços se realizando voltados aos de dentro, aos próximos. Era construído um senso de pertencimento profundo com sobreposição de público e privado (MARQUES, 2014; KATO, 2012).

---

<sup>5</sup> Parte do complexo turístico Parque do Castelo de Osaka, a visitação do santuário se limita a sua área externa.

O coletivismo nas colônias que seria estabelecido no Brasil séculos depois se baseou no *mura*, com senso de pertencimento e coletividade como fatores fundamentais na organização social do grupo, que se voltava para si e para suas necessidades. Sendo, portanto, uma forma organizacional de inspiração camponesa que sobreviveu no imaginário e na vida dos japoneses por séculos como funcional e adequada.

O sentimento voltado para a coletividade estabelecido no *mura* teve papel de garantir a segurança de seus membros frente a ameaças externas, que em contrapartida impunha limitações à sua liberdade individual. Este sentimento era construído em uma relação de equilíbrio entre dever (*giri*) e emoção (*ninjô*), em que o *giri* era imposto pela elite como sistema de valores a ser seguido. O *ninjô*, por outro lado, seria o desejo privado do indivíduo que deveria respeitar os limites traçados pelo *giri* (KATO, 2012).

Este poder institucional de dever foi estabelecido pelos samurais, que formavam a classe dominante na Era *Tokugawa*, recebendo privilégios e se colocando no topo da estrutura social. O grupo dos guerreiros vivia segundo uma ética que previa ordem a partir do autodomínio em que a obrigação se sobrepunha ao sentimento pessoal do indivíduo. Os samurais então impõem às massas urbanas e rurais seus critérios estabelecidos em um código de honra samurai chamado *Bushidô* (O Caminho do Guerreiro) (MARQUES, 2014; KATO, 2012).

No Japão de *Tokugawa* vivia uma sociedade estratificada na seguinte classificação de importância: samurai, agricultor, artesão e comerciante. Apesar da diferenciação, a contribuição social de todos deveria ser igual. Nesta estrutura é visto um ideal de ordem a ser seguido pela coletividade que convive com uma ideia de que a realidade está de acordo a vontade das divindades. Havia um sentimento de pertencimento em que os valores e hábitos característicos do grupo geravam segurança e construíam uma identidade de indivíduo a partir do coletivo (KATO, 2012).

O poder político estava nas mãos do xogum, um samurai que governava em nome do imperador, mas tinha seu poder e legitimidade baseados em sua força militar. A Era *Tokugawa* foi marcada pelo poderio e influência profunda dos guerreiros samurais, estabelecendo as normas formais e informais que constituíram o povo japonês. Este período é fundamental para a compreensão sobre os modos e costumes japoneses trazidos pelos imigrantes ao Brasil.



## Transformação pela Restauração

Em meados do século XIX, porém, esta estrutura entra em crise. O governo central sofria com seu fraco apoio político e com pressões externas para a abertura de seus portos ao comércio internacional. A abertura ocorreu em 1854, marcando o fim do isolamento japonês, com uma rápida integração ao capitalismo comercial internacional no que ficaria conhecido como Restauração *Meiji* (MARQUES, 2014).

Foi a queda do regime de características feudais de *Tokugawa*, com uma nova ascensão do imperador como líder nacional, derrubando o poder do xogum, que marcou uma série de transformações sociais, políticas, administrativas, econômicas e culturais em um curto período.

A partir da década de 1860 ocorreu uma intensiva integração dos nipônicos com o Ocidente que fortaleceu a identidade nacional japonesa mediada pela ideia de fronteira étnica e suas diferenças com os padrões ocidentais. Se destacou o *nihonjiron*, corrente teórica que trata os japoneses enquanto grupo étnico, e entende a identidade japonesa como singular e exclusiva, se pautando em seu antagonismo ao Ocidente (SASAKI, 2011).

O *nihonjiron* sustenta as ‘teorias da japonicidade’, especialmente de um nacionalismo cultural que até mesmo levanta estereótipos para sua autoatribuição. Trata-se de uma identidade de crença coletiva que permeia normas, narrativas, idioma, fatos, produção artística e intelectual, cultura, instituições e arranjos organizacionais da nação japonesa, um consciente coletivo de elementos de referência, que discute o que significa ‘ser japonês’ (LIMA, I. 2012).

Junto a *nihonjiron*, há *nihonrashisa* (peculiaridades típicas japonesas), *nihonshakairon* (teorias sobre a sociedade japonesa), *nihonbunkaron* (teorias sobre a cultura japonesa) e *nihonteki* (estilo japonês), que permeiam a existência do grupo e que permitem aos japoneses que se autoatribuam características de singularidade, harmonia, ‘pureza racial’ e a-historicidade (SASAKI, 2011; LIMA, 2012).

Sobre esta autopercepção recorro às palavras de Weber (2015, p. 272) que destaca “a convicção da excelência dos próprios costumes e da inferioridade dos alheios”, sendo este um fator relevante para a identidade japonesa. Esses critérios consideram a sociedade japonesa como única e descredita qualquer interseção cultural com outros povos como chineses e coreanos.

A abertura do Japão a produtos e cultura estrangeiros teve como efeito destacar a singularidade de suas tradições. Conforme apontado por Villar (2004) grupos étnicos mantêm sua etnicidade, ainda que incorra em prejuízos sociais ou econômicos, uma vez que sua

expressão pode representar um status social inferior, sem que isso resulte no seu abandono, em uma escolha que não é meramente racional, passando por questões afetivas e por tradições.

A seleção racional e além da racionalidade de características pode ser encarada como forma de buscar autonomia e libertação, uma vez que a atribuição do outro (ocidental estrangeiro) não incorreu em limitação da percepção do japonês sobre si mesmo. Lembremos que os japoneses não passaram por um processo de colonização como outros países asiáticos, e os continentes africano e americano, de forma que o desenvolvimento desta autonomia sobre si ocorre com controle social externo em menor grau.

O novo Japão, surgido na Restauração *Meiji*, vivia entre a continuidade histórica ortodoxa e profundas transformações sociais e abertura para o exterior, com o governo mais uma vez definindo os rumos do país segundo a tradição japonesa, com a moralidade como uma obrigação pública comum a todos. A modificação na estrutura política envolveu uma nova organização social que desafiou o papel de liderança e privilégio dos samurais. O sistema de classes foi substituído por um sistema de homogeneização nacional com pouca tolerância à diversidade (JANSEN, 2008).

Dois decretos foram especialmente marcantes para esta transição e tiveram efeitos profundos sobre os japoneses: Decreto Imperial de Alistamento Militar de 1872 e Édito Imperial sobre a Educação de 1890<sup>6</sup>.

A obrigatoriedade do serviço militar em 1872 foi recebida em primeiro momento com protestos, mas ao longo dos anos se tornou parte do espírito nacionalista que tomou o país. O serviço militar obrigatório representava um grande passo no fim da distinção das classes japonesas, especialmente acabando com privilégios dos samurais. Foi essencial também para a criação de um exército nacional único, contrastando com o que ocorria no Período *Tokugawa* em que cada senhor de terras possuía exército próprio, consolidando assim o poder centralizado no imperador. Desta forma, o nacionalismo e o imperialismo japoneses se desenvolvem paralelamente com os militares aumentando sua influência no governo e expandindo suas ações bélicas. Nos anos 1890 o Japão já havia construído um exército forte que poderia ir além da atividade de proteção de suas terras, olhando para além de suas fronteiras (HOBSBAWN, 2013b; GORDON, 2003).

---

<sup>6</sup> Estabeleceu que o ensino era obrigatório para meninos e meninas, com o governo entendendo ser essencial para suas aspirações de grandeza uma população com conhecimento prático e pensamento independente. Em 1905, 98% dos meninos e 93% das meninas em idade escolar frequentavam a escola (GORDON, 2003).

A partir do Édito sobre a Educação, o sistema educacional foi orientado pelo Estado com a obrigatoriedade da frequência escolar buscando criar um caráter de unidade e nacionalismo no povo japonês, que acabou assumindo aspecto de sagrado para muitos japoneses, se tornando parte de uma ritualística quase religiosa visto seu conteúdo apresentar o que seria um cidadão modelo do Novo Japão:

Sabei vós, meus súditos:

Nossos Ancestrais Imperiais fundaram o Nosso Império em uma base ampla e eterna e têm implantado firme e profundamente a virtude; Nossos Súditos sempre unidos na lealdade e piedade filial têm ilustrado de geração em geração a beleza disso. Isto é a glória do caráter fundamental do Nosso Império e inclui-se também a fonte da Nossa educação. Vós, Meus súditos, sede filiais aos seus pais, sede afetuosos com seus irmãos e irmãs; sede harmoniosos como marido e mulher; como verdadeiros amigos; levai convosco a modéstia e a moderação; estendei a vossa benevolência a todos; prossegui o aprendizado e cultivai as artes; desenvolvi as faculdades intelectuais e os poderes da perfeita moral; além disso, levai adiante o bem público e promovi interesses em comum; sempre respeitai a Constituição e observai as leis; quando surgir emergência, devei vos oferecer corajosamente ao Estado; e assim guardar e manter a prosperidade do Nosso Trono Imperial coevo com o Céu e a Terra. Assim vós deveis ser os Nossos bons e fiéis súditos, transmitir as melhores tradições de vossos antepassados. O Caminho traçado aqui é de fato o ensinamento legado pelos Nossos Ancestrais Imperiais, a ser observado pelos Vossos Descendentes e súditos, infalível para todas as idades e verdadeiro em todos os lugares. Esse é o Nosso desejo que seja levado a sério em toda reverência, em comum convosco, nossos súditos, que nós possamos alcançar a mesma virtude (MORENO, 2019, p. 54).

O Édito passa por muito do que é visto ainda hoje como características dos japoneses: lealdade familiar, busca por harmonia, moderação, apreço pelas artes e pelos estudos, interesse coletivo, valorização da ancestralidade, reverência e compromisso. O Estado exercia forte influência guiando o imaginário do povo japonês sobre si mesmo, dando uma nova roupagem a aspectos que eram carregados pelos nipônicos em seu senso de pertencimento há gerações.

A Restauração *Meiji* colocou em evidência a figura do Imperador como centro da coesão japonesa com o lema ‘Respeito ao imperador e expulsão do estrangeiro’, ao passo em que copiava e se inspirava nos estrangeiros na estruturação de seu aparato administrativo estatal (KATO, 2012).

Um marco fundamental nessa mudança de regime se deu com a Missão *Iwakura*, como ficou conhecida a delegação do governo imperial para coletar informações em viagem ao Ocidente entre 1871 e 1873. A proposta era reunir dados e conhecimentos sobre organização política, planejamento militar, finanças públicas, mercado financeiro, saúde pública, educação, infraestrutura, logística, artes, cultura e segurança. Atenção especial foi dada às informações vindas dos Estados Unidos, potência em grande ascensão no período (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Apesar de tantas mudanças a ‘família japonesa’ manteve o papel de unidade econômica básica vinculado ao *mura* que havia se consolidado no Período *Tokugawa*, possuindo caráter que ia além das questões econômicas, sendo um complexo sistema de cooperação. O chefe da família era o administrador e representava o grupo perante a comunidade, em uma estrutura que se reproduzia do local até assumir contornos nacionais.

No ambiente familiar é que eram ensinadas as virtudes e a lealdade japonesas, atributos familiares facilmente confundidos com obrigações civis, transformando as características da hierarquia familiar em hierarquia social, com o imperador assumindo papel central que era ocupada pelo pai no ambiente familiar (CARDOSO, 1995).

A lealdade e devoção para com a figura do Imperador foram seletivamente retraçadas do sistema de devoção filial do Japão antigo, o sistema de lealdade primária fortemente vigente na era dos *shōgun*. O código de honra do samurai, o guerreiro disciplinado e leal abolido pelo governo *Meiji*, tornou-se a ética nacional. Da mesma forma, a escola difundia a ética familiar baseada na ética confucionista, ou seja, todo o aparato escolar promovido pelo Estado pregava a subordinação do indivíduo em face as necessidades da família, do grupo, do coletivo nacional (HATUGAI, 2018, p. 34).

A disputa entre *giri* e *ninjo*, permanece, ainda que sob nova roupagem. Ainda assim, os interesses do país, identificado como unidade representativa dos interesses de seu povo, possuíam lugar central no funcionamento individual e coletivo da sociedade. Essa dedicação ao coletivo foi importante para a rápida ascensão do país no cenário internacional. Os japoneses receberam a pressão econômica colonizadora do ocidente em um estágio consideravelmente maduro do funcionamento de suas próprias instituições capitalistas. Além disso, pouco após sua abertura o Japão, ainda no século XIX, contou com apoio dos britânicos, o que os coloca em posição completamente diferente de outras nações, o que é comprovado com a permanência de aspectos tão antigos e tradicionais em sua sociedade e com o militarismo que se instalou na virada do século XX.

O país assumiu uma identidade imperialista e expansionista militar na Ásia que só teria fim com a traumática derrota na II Guerra Mundial. Quando o coletivismo se expressou, mais uma vez, ao permitir aos nipônicos que se reestruturassem após os bombardeios atômicos de 1945, saindo de imperialistas para pacifistas, seguindo uma nova orientação política e social.

Essa nova postura se consolidou com as virtudes e sucesso dos imigrantes japoneses, e com a ascensão econômica do país que viria nos anos 1970 e 1980, favorecendo a impressão positiva que se construiu a respeito dos nipônicos no imaginário ocidental contemporâneo, mesmo com violências e abusos cometidos na ação japonesa em países da Ásia na primeira metade do século (HAYASHI, 2023).

### **Contemporaneidade: percepção e autoatribuição japonesas**

As últimas páginas se dedicaram a uma reflexão sobre a autoatribuição e sobre a atribuição de outros sobre os japoneses como povo. Esta análise sobre o povo japonês e suas fronteiras étnicas ao longo dos últimos séculos permite concluir que: a sua cultura passou por transformações sem que fosse necessariamente descaracterizada a ponto de se perder como critério de pertencimento, que parte sempre da ancestralidade; seu mito de origem ainda é relevante mesmo após séculos de mudanças políticas e sociais; sua interação com outros povos não fez com que sua autoatribuição de unidade se perdesse, ainda que diversos aspectos de sua identidade tenham sido influenciados por outros grupos; o senso de unidade permaneceu mesmo diante de transformações políticas e sociais; e a fronteira étnica foi uma referência para seu relacionamento com outros povos.

Assim como as sociedades passam por transformações históricas fruto dos mais diversos eventos, os critérios de pertencimento também são alterados. Para Diego Villar é imperativo para a definição de fronteira que fatores objetivos sejam caracterizados. Na busca por esta objetividade apresento o que Barros (1992) destaca como virtudes tradicionais japonesas: apreço pela educação, letras e artes; hierarquia e ação comunitária; paciência; constância; e estima pelo trabalho. Yoshioka (1995) traz como atributo contemporâneo o extremo respeito à estrutura de hierarquia e disciplina na sociedade japonesa, que se comporta de forma rígida, refletida na linguagem utilizada perante autoridades e pessoas em cargos superiores, ou mesmo em situações rotineiras como separação e classificação de resíduos para a coleta.

Já David Matsumoto (2002) apresenta estereótipos dos japoneses: começando pela autoatribuição como japonês; orientação coletiva; consciência interpessoal; perfil profissional de *salaryman* japonês; tradição de emprego vitalício; casamento japonês; e emoção japonesa. Estes sete estereótipos podem ser vistos como uma contraposição não apenas ao Ocidente, mas principalmente à visão tradicional da cultura japonesa, que teria sofrido transformações por processos de aculturação em razão da ocidentalização massiva do pós-guerra (LIMA, I. 2012).

O antagonismo com o estrangeiro não impediu que os japoneses absorvessem características e modos do que pode ser chamado de ocidentalização que teve ainda mais impacto nas condições materiais que serão apresentadas em tópico futuro na transição do Período *Edo* para o Japão Moderno.

Estas características se situam em comportamentos, mas também se traduzem em tradições e costumes culturais. O Japão possui uma gastronomia reconhecida, expressões

artísticas diversas como música, fotografia, arquitetura, idioma, celebrações tradicionais e religiosas, entre inúmeros outros bens culturais.

Os atributos acima são uma mescla de tradições, especialmente no que diz respeito às virtudes, com características contemporâneas, como o *salaryman*. A definição objetiva passa pela busca de alteridade, que subsidia o estabelecimento de fronteiras. Entretanto, a pesquisa em tela não trata destes japoneses, isto é, japoneses do Japão. Essas informações são o ponto de partida para a compreensão a respeito dos japoneses brasileiros/nipo-brasileiros/*nikkeis*, que se constituíram a partir da imigração do Oriente ao Brasil iniciada em 1908 e que se determinam como grupo apartado tanto de japoneses do Japão quanto dos brasileiros em geral.

### 1.1.3 Japoneses no Brasil: novos limites na fronteira étnica

O operador ‘japonês’ (ou japoneses) no Brasil passa a assumir uma distinção étnica e fenotípica construída historicamente na relação entre estes imigrantes e os brasileiros. Tal nomenclatura considera tanto os imigrantes japoneses quanto seus descendentes. As gerações de ascendência japonesa são comumente categorizadas a partir da imigração, com os imigrantes nativos japoneses sendo chamados *issei* e seus descendentes divididos em *nissei* (filho de imigrante, segunda geração), *sansei* (neto de imigrante) e *yonsei* (bisneto de imigrante), formando um grupo que pode ser denominado como *nikkei*<sup>7</sup>.

A emigração de japoneses se iniciou como resultado das transformações da Era *Meiji* especialmente no que dizia respeito à estrutura do espaço rural. Apesar de ser consideravelmente urbanizado, a unidade básica da economia japonesa na segunda metade do século XIX era ainda a família rural, que trabalhava uma pequena porção de terra com seu funcionamento econômico e social vinculado a um *mura*.

Nesta estrutura, o nascimento do filho sucessor, costumeiramente o primeiro filho homem, representava a possibilidade aposentadoria dos pais, pois ele se responsabilizaria por cuidar dos negócios da família e dos pais em sua velhice. Sendo assim, os demais filhos deveriam buscar outros meios de sustento, considerando que a limitada extensão das terras dos pequenos produtores agia como um impeditivo para sua divisão em várias partes. Entre as possibilidades para os não-sucessores neste período estavam o trabalho urbano e a emigração,

---

<sup>7</sup> Neste texto foi seguida a categorização de Ischida (2010, p. 51) que utiliza *nikkei* por “se tratar de uma convenção usada para definir toda pessoa de ascendência japonesa nascida fora do Japão; em segundo lugar, por constituir-se em um termo que possibilita marcar as diferenças entre japoneses e descendentes de japoneses”.

de forma que grande parte dos que deixavam os vilarejos eram filhos não-sucessores (STANIFORD, 1973; ONO, 1973).

Essa característica é importante pois foi um dos fatores que permitiram a mudança permanente para o Brasil, uma vez que os não-sucessores não carregavam consigo responsabilidades familiares que seriam determinantes na questão religiosa, sucessória e de pertencimento (CARDOSO, 1995).

Os primeiros japoneses a aportarem em território brasileiro carregavam, além dos sonhos de melhoria de vida e possibilidade ajudar os entes queridos que permaneceram no oriente, a responsabilidade de representar o Império Japonês trabalhando com afinco e dedicação, honrando o Japão. Os nipônicos do início do século XX acreditavam em sua – suposta – superioridade racial e cultural, glorificando o passado vitorioso de seu povo e a imagem do imperador, com homogeneidade cultural e de idioma. Essa autopercepção representou, ainda, o choque da diferença de inclusão social entre os orientais, em sua imigração tardia, e os imigrantes europeus (OLIVEIRA; YURA, 2019).

Em um primeiro momento havia boa impressão dos primeiros imigrantes japoneses que chegaram para trabalhar nas plantações paulistas de café ao Brasil em 1908, eles eram considerados disciplinados, facilmente conduzidos no trabalho e muito higiênicos. Essa visão foi fortemente influenciada na contraposição às experiências com outros asiáticos, primordialmente chineses, nas décadas anteriores, que eram vistos de forma muito negativa na sociedade brasileira (YOSHIOKA, 1995). Foi criada uma imagem de uma niponicidade idealizada, em que os japoneses eram vistos pelos brasileiros com simpatia, sendo admirados pelo caráter de unidade nacional que carregavam, de um povo destemido, progressista, trabalhador e patriota (DEZEM, 2008).

Para as autoridades japonesas era primordial que seus emigrantes representassem o ‘orgulho do seu povo’, havendo uma preocupação entre seus agentes políticos em virtude de possível ‘perda de dignidade’ nacional japonesa e surgimento de problemas diplomáticos por dificuldades de adaptação (NDL, 2009).

Esta condição é marcada pelo discurso do deputado *Gonta Doi* na partida do *Kasato-Maru*, primeiro navio japonês a aportar no Brasil com imigrantes nipônicos:

Vocês estão seguindo para um outro país e não devem se esquecer de que cada um representa o Japão: cada um está carregando seu próprio país consigo. É necessário que todos se encarreguem de não manchar a honra japonesa ou o nome de sua pátria. Se não forem capazes de viver condignamente, não pensem em voltar. Tenham vergonha disso e morram por lá (BRASIL-JAPÃO apud OLIVEIRA; YURA, 2019, p. 18).

Desembarcaram no Porto de Santos 165 famílias (com 733 membros) e outros 48 imigrantes avulsos, cerca de 90% deles eram considerados alfabetizados. Entre os imigrantes havia 765 pessoas com mais de doze anos (consideradas aptas a trabalhar) e outras 16 crianças menores de doze anos (NDL, 2009; KIYOTANI; YAMASHIRO,1992).

Sobre o trajeto entre Japão e Brasil não se tem muitas informações, reforçando o que se tornou um hábito entre os *nikkeis* de pouco revelarem a seus descendentes os sofrimentos do passado e dando à chegada dos pioneiros em Santos um caráter ainda mais forte de ponto inicial de sua jornada (TATIZAWA; TATIBANA, 2022a).

Contudo, há relatos sobre esse trajeto que conectam a exportação de café e a imigração japonesa. Uma característica dos navios que traziam os japoneses é que se tratava de navios cargueiros que levavam café ao Japão, e tinham seus porões transformados em dormitórios que carregavam mais de 1500 pessoas divididas em beliches, com espaço de 90 cm x 180 cm, para os adultos e metade disto para as crianças. O porão era pouco ventilado, sendo comum a proliferação de doenças (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a).

Os passageiros dividiam quatro banheiros, dois para mulheres e dois para homens. Cada viajante tinha acesso a banhos com três baldes de água duas vezes por semana. Às mulheres adicionava-se dois baldes para seus cabelos. Apesar de haver médico a bordo, em apenas uma viagem foram registradas 53 mortes. Outros perdiam a vida após chegar ao Brasil em decorrência de enfermidades adquiridas a bordo (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a).

Após sua chegada se dirigiram a fazendas de café no interior do Estado de São Paulo, onde conviveriam com outros imigrantes (especialmente italianos) e camponeses brasileiros, dividindo os esforços de plantação e colheita. Os nipônicos sofreram com a adaptação em terras brasileiras, lidando com preconceitos e chacotas por parte dos imigrantes europeus. As diferenças físico-raciais contribuía para esse distanciamento e o fortalecimento do Japão como potência militar aumentava a intolerância dos outros imigrantes e dos brasileiros. Os japoneses carregavam um complexo de superioridade alimentado pelas suas conquistas militares nos últimos anos, que acabou sendo desafiado pela maneira pouco respeitosa com que eram tratados em seu novo ambiente de vida (OLIVEIRA; YURA, 2019; KIYOTANI; YAMASHIRO,1992).

Os japoneses buscaram viver em comunidades como se ainda estivessem em seu país de origem, ensinando seus filhos idioma e costumes tradicionais (OLIVEIRA; YURA, 2019). Eram criados núcleos nos quais os imigrantes tinham a sensação de voltarem ao Japão, onde se



chamavam de *nihonjin* (japoneses) e chamavam os brasileiros e imigrantes de outras nacionalidades de *gaijin* (estrangeiros) (INOUE, 2013).

A ascensão econômica dos primeiros imigrantes nas décadas de 1910 e 1920 ocorreu com a organização da colônia japonesa, uma forma de solidariedade nacional com os nipônicos apoiando uns aos outros, realizando empréstimos e atuando como intermediários em negociações (CARDOSO, 1995). Um exemplo de como o caráter étnico de coesão do grupo assume papel de organização política formada no passado e apresentando resultados futuros.

Esta ascensão se deu com a saída das fazendas de café para a produção independente (esta transição será abordada mais profundamente no tópico seguinte), que trouxe fortalecimento econômico, mas não cessou com as dificuldades enfrentadas pelos imigrantes. Eram comuns solidão, problemas de saúde mental, brigas, suicídio, dependência de álcool e roubos. As mulheres viviam situação especialmente ruim, sendo vítimas de abusos sexuais, além de exercerem esforço físico em maior medida, trabalhando na lavoura e nos afazeres domésticos. As condições de higiene eram uma grande preocupação, com um método de construção das casas que não ofereciam condições mínimas de higiene, o que era diametralmente oposto à sua produção agrícola, com os japoneses sendo reconhecidos pela beleza e cuidado com as suas plantações (HANDA, 1987; KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

Isso é reflexo de um dos desafios dos pioneiros: manter e resgatar o senso estético e o *modus vivendi* japonês. Os costumes, alimentação e valores eram colocados em segundo plano pois se buscava poupar dinheiro e atender apenas suas necessidades mais básicas. Não havia ofurô e tatame (estrado de junco) em suas casas, nem shoyu, ou tofu, ou arroz japonês, todos itens básicos na rotina dos japoneses em sua terra natal (IKARI, 2005).

Os hábitos alimentares ganharam contornos nipônicos apenas após razoável sucesso econômico que permitiu a aquisição de arroz e a produção de alguns vegetais comuns à sua alimentação tradicional. Antes disso se limitavam ao arroz agulhinha brasileiro, feijão, charque e bacalhau seco, disponibilizados para os imigrantes pelas fazendas e que eram utilizados com parcimônia para permitir a realização de poupança pelas famílias. Essa alimentação foi uma grande barreira para os japoneses que sofriam com sua adaptação e choque cultural com os outros grupos (HANDA, 1987).

E não apenas a alimentação foi um obstáculo. Era considerado que os nipônicos apresentavam comportamento estranho aos costumes locais:

[...] trabalhavam também nos domingos e feriados, diante do que os brasileiros diziam: "Japonês não respeita nem dia santo! É pecado!" (HANDA, 1987, p. 104).

No domingo, os brasileiros e os imigrantes europeus vestem roupas brancas bem lavadas e passam a visitar as casas de amigos da colônia. [...] Quem não se importa com a aparência, mesmo no domingo, é somente o imigrante japonês: cuida de aproveitar esse dia para dedicar-se à plantação independente. O japonês ainda não tinha disposição de espírito capaz de permitir-lhe planejar a melhor maneira de passar um domingo feliz. Pensava só na produção do arroz. A vida para ele só deixava de ser dura quando podia comer arroz à vontade. (HANDA, 1987, p. 99-100)

Havia um comportamento de verdadeira austeridade no estilo de vida dos pioneiros nipônicos. Todavia, não advogo aqui pela recorrente causa de uma excepcionalidade japonesa, mas me volto a questões demarcadoras do grupo. Nesta esteira, é comum nos textos sobre a comunidade *nikkei* a anedota de que quando três japoneses se reuniam era fundada uma associação, que viria a gerir os interesses coletivos (IKARI, 2005). Os japoneses há muitos séculos convivem com a necessidade de cooperação como parte essencial de seu estilo de vida. Havia um trabalho conjunto dentro do *mura* e entre vilas vizinhas, seja para cuidados com as fontes de água que eram compartilhadas ou para coordenação na produção agrícola, construindo um senso de comunidade (FURUSHIMA, 2008).

As associações foram criadas em núcleos de imigrantes japoneses que partiam da pequena produção familiar, em sistema de organização que buscava estabelecer o tradicional *mura* em território brasileiro (ONO, 1973). A integração social construída pelo *mura* é acompanhada por coerção sobre os indivíduos, que podia se dar com sanções. Se constitui, assim, um controle sobre as relações internas do grupo que regulou também as relações com os de fora, organizando a coletividade (SAITO, 1961).

O caráter social das associações ganha destaque pois foi essencial na construção e consolidação dos japoneses como uma comunidade no Brasil (KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992). As associações realizavam atividades esportivas e culturais que integravam diversos núcleos, e atuaram para a preservação de hábitos e tradições, ensinando e promovendo sua cultura (OLIVEIRA; YURA, 2019).

Houve uma rápida expansão do modelo de associação, sendo encontrados registros de uma entidade integrando diversas associações das colônias já em 1923 (KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992). A central das associações assume importante função política por ser meio de comunicação entre os diversos núcleos regionais com as autoridades japonesas, uma vez que as associações possuíam papel de representatividade coletiva dos imigrantes (HANDA, 1987).

Se havia um ditado sobre a formação de associações, havia outro sobre educação que dizia: os europeus constroem igrejas, os japoneses uma escola (HANDA, 1987). A pressa pelo

retorno ao Japão representou a preocupação de que seus filhos regressassem ao Japão se comportando e tendo conhecimento necessário para se portar no país segundo seus costumes. Esse desejo levou a construção de escolas nos núcleos coloniais, onde as crianças estudavam com o mesmo material e horários que eram adotados no Japão, com aulas de linguagem e cálculos, com a educação brasileira ficando em segundo plano, apesar do oferecimento do espaço para o ensino corrente brasileiro (KIYOTANI; YAMASHIRO,1992; ISCHIDA, 2010). Além disso, o Japão ainda vivia sob a influência do Édito Imperial sobre a Educação, que era dimensão essencial e identitária de seu povo.

Inicialmente, um dos principais desafios para o funcionamento das escolas era encontrar professor preparado para lecionar, sendo escolhido como professor um dos imigrantes, o considerado com maior conhecimento do idioma japonês. A remuneração costumava ter caráter simbólico, fazendo com que os colegas imigrantes auxiliassem em suas atividades agrícolas (KIYOTANI; YAMASHIRO,1992).

Essas escolas ofereciam educação formal e de valores japoneses, mas sobretudo eram espaços de unidade do povo japonês, onde eram divulgados os ideais confucionistas de lealdade, obediência e amizade, com a educação se dando a serviço da sociedade e do Estado (GORDON, 2003).

As escolas japonesas eram formadas com o intuito de construir o espírito japonês das crianças, ensinando a maneira japonesa de pensar, baseada no estímulo ao trabalho e no sistema familiar japonês:

Para prendê-los como elementos integrantes da família, fazia-se mister mantê-los conservadores (HANDA, 1987, p. 283).

É aquela ideologia do regime absoluto do imperador e do familismo tão realçados na educação cívico-moral de antes da Guerra. [...] o idealismo da emigração, pregado pela classe dirigente do Japão, caracterizou-se por uma rígida orientação estatal, influência essa exercida predominantemente sobre os japoneses que se dirigiram ao Brasil (TSUKAMOTO, 1973, p. 26).

Essa forma de pensar a base educacional foi trazida pelos imigrantes ao Brasil, determinada pelo anseio dos japoneses de voltarem para sua terra natal, sendo assombrados por pensamentos como este relatado por imigrantes a Tomoo Handa (1987, p. 113):

“Só quero ver quando retornar um dia ao Japão com uma criança assim: que acontecerá se voltar ao Japão com dinheiro, sim, mas com filho analfabeto e selvagem?” Quanto mais pensava no assunto, mais passava as noites em claro. O que vem primeiro, o dinheiro ou a educação dos filhos?

Havia uma preocupação também do governo nipônico, que se interessava em investir na educação dos emigrantes desde o início de sua emigração. Buscava formar uma base

nacionalista mesmo que distante fisicamente, com envio de professores, ações de coordenação educacional nas colônias e financiamento de construção de escolas (HAYASHI, 2023).

A educação já possuía caráter fundamental para o Governo *Meiji*, desde o Édito Imperial da Educação de 1890, sendo vista como essencial na busca da modernização, ao passo que se tornara ferramenta para consolidação do nacionalismo e da doutrinação política, baseados no confucionismo, moralidade, ética samurai e lealdade ao imperador (ISCHIDA, 2010).

Mesmo à grande distância era mantido um compromisso dos emigrantes com a população e o estado japoneses, que pode ser visto em carta aos emigrados já instalados no Brasil, escrita por Taniguchi Tomego, Governador da Província de Fukuoka:

Não se deve esquecer suas obrigações como Cidadão do Grande Império do Japão e envergonhar-nos no exterior; jogos de azar, bebedeira e coisas do tipo são a base para que não se trabalhe de forma adequada, levando à preguiça e atos ilícitos, portanto não devem ser praticados; sejam leais e honestos como empregador. Não se deve praticar nenhum tipo de violência; sejam gentis, uns para com os outros e de forma alguma briguem, nem mesmo discutam mesmo que verbalmente; mantenham no coração a dedicação plena ao trabalho e não utilizem o dinheiro de forma desnecessária, ainda que seja uma pequena quantidade; vivam sempre com muita cautela e cuidem bem do corpo e da manutenção da saúde (Este documento deve ser portado junto com o passaporte) (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b, p. 24).

O intuito do Édito de ter a educação como ferramenta de influência sobre a forma de pensar era mantido. O ‘ser japonês’ não deixou de ser objeto de controle do Estado, ainda que as novas gerações nunca pisassem no solo do país, mas deveria atender aos critérios de moralidade para se considerar como parte de seu povo.

Eram preservados e cultivados costumes nacionalistas japoneses nas colônias no Brasil, em especial em suas escolas. Durante a atividade escolar ocorria o hasteamento seguido pelo juramento à bandeira japonesa, realizado por alunos e professores, realizavam, também, uma ginástica acompanhada por música característica chamada de *taisô* (INOUE, 2013).

Em 1927 os nipônicos inauguram a Associação de Educação dos Japoneses Residentes no Brasil (*Zaihaku Nihon-jin Kyouku-kai*), que foi muito importante na difusão do ensino do idioma japonês nas colônias brasileiras, com apoio do governo japonês na promoção da educação dos filhos dos imigrantes. A associação oferecia suporte às escolas com treinamento de professores, material didático e unificação na orientação educacional. O ensino ganhou em qualidade, com professores qualificados, de modo que os japoneses passaram a se interessar não só por aprender o idioma nipônico, mas também a língua portuguesa e preparar seus filhos para continuarem sua educação ao nível universitário, especialmente após a mudança da

abordagem decasségui<sup>8</sup> (KIYOTANI; YAMASHIRO,1992; INOUE, 2013; UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Tal mudança começa a ocorrer com o apego dos japoneses a suas propriedades e com a integração cada vez maior dos filhos dos imigrantes à sociedade brasileira, sendo concretizada com a derrota japonesa na II Guerra Mundial. O ideal dos imigrantes de volta rápida ao Oriente foi abandonado, transformando as escolas, outrora meio de preparar os mais jovens para uma rápida adaptação à terra de seus pais, em ferramenta de ascensão econômica e social de longo prazo no Brasil.

Diversas associações mantinham internatos nas cidades para receberem as crianças que iam a graus mais avançados que a educação primária que as escolas das colônias ofereciam, e se responsabilizavam pelo treinamento dessas crianças em uma vida em sociedade e pelo ensino do idioma japonês (HANDA, 1987).

A educação assumiu papel central e identificador para os japoneses no Brasil, com os *isseis* se realizando no sucesso dos filhos ao conquistarem condições de não enfrentarem os mesmos desafios econômicos e culturais, emancipando a nova geração da situação de camponês. Era comum que famílias dedicassem para a educação dos filhos fundos que poderiam ser investidos em sua produção econômica, uma vez que o sucesso acadêmico significava prestígio para toda a família ao ver um de seus membros se destacando na sociedade brasileira (ISCHIDA, 2010).

A ascensão familiar através da educação passou pela dedicação do filho mais velhos (sucessor) ao empreendimento familiar possibilitando aos demais irmãos que se concentrassem nos estudos, sendo perceptível uma divisão de tarefas entre irmãos. Conforme Kiyotani e Wakisaka (1992) essa dinâmica gerou dois tipos de *nissei*: o intelectual de nível superior, profissional autônomo ou empregado urbano bem remunerado, com pouco conhecimento do idioma japonês; e o irmão mais velho, mais apegado aos valores e religião japoneses, que trabalha no empreendimento familiar.

Minha família passou por este processo com a dedicação coletiva para a formação dos filhos mais novos. Em razão da frágil situação econômica da propriedade rural não havia um cuidado especial a respeito da sucessão do pequeno sítio da família, ainda que fosse empregado o trabalho dos filhos em sua produção. Era essencial para o patriarca, meu bisavô, que seus

---

<sup>8</sup> Termo do idioma japonês que se refere a trabalhadores que se dirigem a outro país para arrecadar rapidamente dinheiro e retornar a sua terra de origem. A nomenclatura foi utilizada, posteriormente, para se referir aos brasileiros que se deslocaram ao Japão com o intuito de trabalhar por um breve período e retornar ao Brasil.

filhos fossem estudar na cidade e conseguissem uma posição de trabalho qualificado para não serem expostas aos sofrimentos do labor rural e dele fossem dependentes.

A geração seguinte fez algo semelhante, com meu pai (o filho mais velho) trabalhando na empresa familiar enquanto seus irmãos mais novos poderiam prosseguir em uma educação mais avançada. A norma sucessória brasileira não permite que apenas um dos filhos herde os bens, o que não impediu que o costume do trabalho do filho mais velho no empreendimento familiar se mantivesse ainda hoje em alguma medida.

A religião é outro atributo bastante peculiar dos imigrantes japoneses no Brasil. Handa (1987, p. 725) em seu extenso e detalhado relato sobre os diversos núcleos da colônia japonesa no Brasil coloca que: “A maior dificuldade que senti, ao escrever a presente história da imigração japonesa no Brasil, foi com relação ao seu aspecto religioso”.

O primeiro ponto para se entender a dimensão religiosa dos imigrantes japoneses está, mais uma vez, na característica basilar da família japonesa, em que o filho mais velho era o sucessor a quem se atribuía o culto aos antepassados. Neste costume ao não-sucessor não restava antepassado para prestar culto, perdendo, assim, a referência religiosa que marcaria o que Kiyotani e Wakisaka (1992) apresentam como o primeiro dos quatro períodos que marcam a religiosidade dos *nikkeis*. Os autores o definem como a ausência de religião entre 1908 e a década de 1920.

Apesar de um cotidiano que parecia não possuir espaço para a religião, os imigrantes possuíam hábitos que estavam intimamente ligados a hábitos religiosos que davam um caráter ‘japonês’ às suas vidas. Eram seguidos costumes cotidianos budistas como condenação de desperdícios, prática de caridade e de punições sobre más ações, sem que se carregasse significado religioso e sem que os japoneses rotineiramente frequentassem cultos religiosos. Ainda assim, eram vistos oratórios budistas ou xintoístas nas casas em que parentes próximos haviam morrido, sendo realizados rituais de oferendas nestes oratórios em datas festivas, eram realizadas cerimônias de ano novo e comemoração do aniversário do imperador como se estivessem no Japão (HANDA, 1987).

O que se destaca neste período é o caráter ritualístico religioso que o culto ao imperador assumia dentro das colônias. O ‘templo’ era a escola, com reverência ao retrato do imperador, execução do hino nacional e leitura do Édito Imperial sobre Educação assumindo papel de palavra sagrada (KYOTANI; WAKISAKA, 1992). Pode parecer estranho a princípio um decreto sobre educação apresentar tal poder, porém, seu conteúdo possuía algo de sacro como pôde ser observado em páginas anteriores.

O segundo período foi entre as décadas de 1920 e 1930, com a formação dos núcleos e a organização de atividades religiosas em sua rotina, com serviços religiosos em funerais, e a construção de alguns templos xintoístas e budistas, o que não foi prática comum a todos os núcleos (KYOTANI; WAKISAKA, 1992).

Por estarem no Brasil, país muito católico nesta época, havia tolerância e respeito a ação de igrejas cristãs entre os japoneses, o que incorria na pouca divulgação de seitas religiosas japonesas nesses períodos. A conversão ao catolicismo foi encarada como um caminho para a assimilação dos japoneses, por ser a superação de um grande obstáculo de convivência. Ocorreu um forte movimento de batismo, sobremaneira de *nisseis*, que se davam como forma de adaptação dos japoneses a costumes brasileiros e como meio de inclusão social. Já na década de 1920 foram construídas igrejas católicas em núcleos japoneses, vistas mais como uma adaptação ao ambiente brasileiro do que uma transformação na convicção religiosa do grupo. Os pais comumente praticavam o budismo e batizavam seus filhos para ter um brasileiro como padrinho e melhorar a situação das crianças em sua recepção nas escolas e abrir novas possibilidades comerciais (KYOTANI; WAKISAKA, 1992).

As atividades religiosas ganham corpo a medida em que os imigrantes apresentam maior apego à sua vida no Brasil e começam a reconsiderar o desejo por uma rápida volta ao Japão. Dessa forma, templos começam a surgir mais templos religiosos nos núcleos por volta do final dos anos 1930 (HANDA, 1987).

O terceiro período se deu entre as décadas de 1930 e 1950 e se vinculou ao início do êxodo rural dos japoneses, com a ativação religiosa da década anterior em relação ao budismo e ao culto ao imperador sendo desafiada pelas ações repressivas do Estado Novo e pela derrota japonesa na guerra (KYOTANI; WAKISAKA, 1992).

Já na década de 1940 havia uma aproximação da colônia japonesa da Igreja Católica no Brasil, sendo um fator muito importante para a abertura da sociedade brasileira aos japoneses (HAYASHI, 2023). Houve uma ampla adoção do catolicismo, que não teria se dado de forma traumática, o que Handa (1987, p. 734) chama de “prenúncio da assimilação dos imigrantes japoneses à cultura brasileira”. O religioso japonês Padre Domingos Nakamura foi essencial nesse processo passando aos brasileiros a mensagem de que os japoneses não eram um povo pagão, tendo Álvares Machado/SP como epicentro de sua atividade no Brasil.

Esse processo tem a derrota na guerra como marco também pela perda da figura do imperador como critério simbólico de unidade. O imperador possuía papel central no imaginário japonês, nas escolas eram exercidas rotineiramente atividades de fidelidade ao

imperador, desde presença de fotos em altares, celebrações de aniversários, presença de cópia do Édito Imperial à Educação e utilização do calendário imperial japonês. Portanto, neste sentido foi desencadeada uma traumática transformação (ANDRÉ, 2009).

O fim da guerra representou o rompimento drástico da figura divina do imperador, e solidificou a intenção de moradia permanente no Brasil. Com a massiva urbanização se viu o crescimento da presença de católicos entre os japoneses especialmente nas cidades, e a consolidação de seitas (como *Seicho-no-ie*) japonesas nos ambientes urbanos (KYOTANI; WAKISAKA, 1992).

No final dos anos 1950 já havia uma forte tendência entre as gerações nascidas no Brasil em adotar o catolicismo, com menos de 20% se declarando budista, enquanto entre os *isseis* esse número era de cerca de dois terços, o que foi se acentuando ao longo das décadas. Tal crescimento pode ser justificado pela alta institucionalização e capilaridade do catolicismo tanto em ambiente urbano quanto rural, enquanto as atividades de religiões japonesas são altamente concentradas e pouco acessíveis (USARSKI, 2008).

Sobre o avanço do catolicismo na comunidade *nikkei* cabe a reflexão que me foi apresentada por uma participante da pesquisa. Ela relata que sua mãe era budista, mas frequentava missas católicas e não impedia que seus filhos conhecessem outras religiões. A visão budista majoritária em meados do século XX na comunidade japonesa no Brasil não era baseada em uma religião excludente, mas acreditava que as boas condutas defendidas pelo budismo eram conciliáveis com ritualísticas do catolicismo.

Por outro lado, o cristianismo não possui a mesma característica, pois não aceita que seus devotos sejam praticantes de outras religiões, o que acabou enfraquecendo as religiões japonesas, especialmente na condição de inserção social que eles buscavam ao se aproximar do catolicismo, e depois com as repressões que sofreram no período da II Guerra.

“O Brasil vivia um catolicismo hegemônico”, mas se tratava de uma religião de pouca transformação política e social, que assumiu uma postura mais militante e agressiva justamente na década de 1930 (SILVA, W. 2009, p. 8) A própria liderança da Igreja se viu envolvida na euforia patriota do governo, fazendo da fé parte constituinte da unidade nacional com o catolicismo como parte do regime.

A contribuição benéfica da Igreja Católica na formação de nossa nacionalidade é uma verdade histórica de valor insofismável. A unidade estreita, que só o catolicismo pode conseguir, proporciona à pátria uma força indomável (AZZI, 1980, p. 56)

Em todo caso a religião pode não estar no rol de subjetividades não alienáveis do grupo, especialmente porque muitos dos seus costumes religiosos não foram desafiados ao se assumir



publicamente o cristianismo, com a manutenção de rituais e tradições. Os japoneses convivem com a existência de duas religiões (xintoísmo e budismo) amplamente aceitas e difundidas de maneira pacífica há séculos.

Obviamente, não se descarta como um passo para mudanças mais profundas que acabariam se estendendo a outras dimensões de suas vidas e que afastariam os *nikkeis* dos japoneses e fortaleceria seu caráter brasileiro que se desenvolvia, em um movimento que ainda não resultaria na assimilação integral do grupo como parte do povo brasileiro.

Um fator bastante relevante na construção da comunidade japonesa no Brasil foram os jornais publicados pelos japoneses, que tiveram papel fundamental em seu desenvolvimento. O primeiro chamado *Nanbei* foi publicado em 1916 por Ken-Ichiro Hoshina, fundador da Colônia Brejão que viria a dar forma à colônia japonesa de Álvares Machado/SP. Nos anos seguintes surgiram novos jornais assumindo papel de ligação e estruturação da coletividade com informação e orientação, o que demonstrava o crescimento e o fortalecimento do grupo. Outra função importante destes jornais foi a promoção da venda de terras para os japoneses no Brasil e a divulgação de notícias da Terra do Sol Nascente em um momento que poucos dominavam o idioma local (KIYOTANI; YAMASHIRO,1992).

É possível identificar um veloz amadurecimento da comunidade de imigrantes japoneses, que partem de meros trabalhadores braçais para produtores independentes organizados em colônias e associações, possuindo escolas e jornais, realizando intercâmbio entre as diversas colônias e construindo uma coletividade coesa que se urbaniza, mas mantém características de suporte e coesão.

As associações se tornam a representação formal de uma organização social étnica que opera com o intuito de proteção dos interesses coletivos em ação política e econômica visando os interesses presentes e futuros, mas se alicerçando em atributos que são intimamente ligados ao caráter passado e ancestral que une seus membros.

#### 1.1.4 Entre nacionalismo surge o nipo-brasileiro

Pode se dizer que o indivíduo nipo-brasileiro nasce na década de 1930, período marcado por pressões nacionalistas japonesas e assimilacionistas brasileiras. O auge da imigração japonesa ao Brasil ocorreu entre os anos 1920 e 1930, período que marcou também o apogeu nacionalista de inspiração fascista no Japão. Desembarcaram no Brasil numerosos contingentes de japoneses ultranacionalistas que repeliam qualquer forma de integração ou assimilação aos

costumes brasileiros, pois entendiam se tratar de traição à pátria e ao espírito japonês (HAYASHI, 2023).

Os núcleos que se desenvolviam neste período permitiram que costumes japoneses fossem redescobertos e reafirmados após os primeiros anos nos cafezais, com a distância do controle dos capatazes e de julgamentos de vizinhos não-japoneses. Pode se incluir neste contexto a preparação do arroz branco, utilização de shoyu e missô, utilização de ofurô para banhos, celebração do aniversário do imperador, realização de *Undokai*<sup>9</sup> e de outras atividades esportivas e culturais (HANDA, 1987).

No Japão já havia se encerrado a Restauração, com o Imperador *Meiji* dando lugar ao Imperador Showa. Este período representou a ascensão política de grupos direitistas e fascistas no Japão. O Governo Showa (1926-1989) assumiu um caráter de expansão militar, que marcou o auge do nacionalismo imperialista japonês. Em 1937 iniciou conflito com a China, o que causou um entusiasmo nacionalista no país e nos expatriados que recebiam informes da imprensa japonesa (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992; HAYASHI, 2023).

O Brasil da década de 1930 vivia uma política de nacionalização dos estrangeiros, em vistas ao regime nacionalista que também vigorava no país. Essa política passava pela educação, com mudanças objetivando a homogeneização da população brasileira com o desenvolvimento de ideais de unidade a partir do idioma e do ensino de história, geografia e formação cívica e moral brasileiras. Justamente quando os filhos dos imigrantes nipônicos passam a estudar em escolas secundárias e universidades brasileiras (INOUE, 2013; OLIVEIRA; YURA, 2019).

Os *nisseis* representavam a primeira geração que tinha no Brasil um local permanente para se viver. Nascidos entre as décadas de 1920 e 1940, muitos não se consideravam como japoneses e já se sentiam pertencentes ao Brasil. Os *nisseis* possuíam mentalidade diferente de seus pais, se sentiam mais incluídos entre os brasileiros, especialmente os que frequentavam escolas fora das colônias japonesas.

Alguns deles se viam como brasileiros e inclusive participaram de movimentos que expressavam seu sentimento de pertencimento ao Brasil, como a Revolução Constitucionalista de 1932 e mesmo a II Guerra Mundial como parte da Força Expedicionária Brasileira (FEB) (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

---

<sup>9</sup> Festa esportiva apresentada com mais detalhes na página 171.

A comunidade *nikkei* se via entre dois nacionalismos. Por um lado, o nacionalismo imperial japonês em plena expansão de poder e influência na Ásia a partir de guerras e invasões, enaltecendo o espírito japonês vitorioso e orgulhoso. Por outro, o nacionalismo brasileiro que insistia em assimilar as culturas diferentes que se encontravam em seu território.

O governo brasileiro patrocinou ações políticas de opressão que acabaram distanciando ainda mais a já fechada comunidade japonesa. A atitude dos imigrantes japoneses voltada a um retorno ao Japão e a preparação de seus filhos para tal, que já impunha isolamento entre os seus, é colocada diante de um ambiente de restrições que colaborava ainda mais para seu isolamento.

Em pesquisa realizada, em 1938, com os japoneses do interior de São Paulo, 85% deles manifestaram o desejo de retornar a sua terra natal. Desejo que por vezes se materializava, como no ano seguinte, em que mais japoneses deixaram o Brasil (2.011) do que chegaram no país (1.546) (NDL, 2009).

Em 1941, ocorreu a proibição do ensino em idioma estrangeiro e o fechamento das escolas estrangeiras. Os imigrantes foram proibidos de cantar o hino de sua nação, falar seu idioma em público, de reunir-se, de usar armas e de viajar ou se mudar sem autorização prévia (OLIVEIRA; YURA, 2019).

Houve forte vigilância e opressão ocorrendo prisões, torturas, apreensão de bens, censura e cerceamento de comunicação. Ocorreu, além disso, racionamento de sal e de querosene (utilizado para iluminação) e proibição de registros de nomes japoneses nos cartórios. Suspendeu-se a circulação de impressos em língua estrangeira, em um momento em que mais de 90% dos *nikkeis* assinavam jornais japoneses (SUZUKI, 2008; TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b).

Houve resistência, ainda que silenciosa, com a persistência na utilização do idioma japonês, participação em reuniões secretas e manutenção de escolas funcionando clandestinamente (ISCHIDA, 2010).

A ordem de fechamento das escolas representou um desafio fundamental à sobrevivência das atividades sociais das colônias japonesas. Não significava apenas o fim da educação nos parâmetros japoneses, uma vez que muitas atividades desenvolvidas pelas comunidades de imigrantes aconteciam em suas dependências. Como referência da importância das escolas para a comunidade *nikkei*, em 1926 havia 61 escolas japonesas em território brasileiro, em 1939 já eram 486 (INOUE, 2013; NDL, 2009).

O rompimento diplomático do Brasil com os países do Eixo em 1942 recrudescer a opressão sentida pelos japoneses. Houve uma tentativa de abolir o ‘Japão dentro do Brasil’, que

acabou por fortalecer o vínculo dos imigrantes entre si e em torno de suas manifestações de identificação. Diante desse ambiente de perseguição, os imigrantes acreditavam que apenas uma vitória japonesa na guerra melhoraria sua condição de vida, acreditando, inclusive, que seriam enviados navios para levá-los de volta ao oriente (INOUE, 2013; OLIVEIRA; YURA, 2019).

As guerras em que o Japão participava eram vistas pelos japoneses como batalhas para libertar a Ásia do controle do Ocidente, com as associações de japoneses que viviam no Brasil coletando dinheiro para ajudar o exército japonês, em 1939. Diante desta ideologia, a II Guerra Mundial causou uma série de distúrbios nas colônias, impactando até mesmo sua produção econômica. Entre as variedades cultivadas estavam menta e seda, que supostamente seriam usados pelo exército americano como pólvora e na produção de paraquedas, respectivamente. Produzir tais culturas era visto como um ato de traição a ser punido por estar ajudando os inimigos na guerra contra o Japão (INOUE, 2013).

Os efeitos da II Guerra Mundial na comunidade nipônica no Brasil foram diametralmente opostos aos apresentados na I Grande Guerra, sobre a qual Tomoo Handa (1987, p. 14) relata que “para nós imigrantes – embora também pertencêssemos a um dos povos vitoriosos - isso não fez diferença nenhuma: a única coisa que chegou até nós foi o boato de que a guerra tinha terminado”.

Havia um ambiente de tensão no seio da comunidade japonesa, formada pelos imigrantes mais recentes que traziam consigo a cultura japonesa do momento que carregava grande caráter militarista nacionalista; pelos pioneiros considerados abasileirados pelos primeiros; e pelos nisseis que chegavam à vida adulta tendo crescido em território brasileiro (HANDA, 1987).

A derrota japonesa em 1945 foi recebida com incredulidade pelos *nikkeis* no Brasil. O fim da guerra representou, também, a divisão da comunidade japonesa em dois grupos: *kachigumi* e *makegumi*. Os *kachigumi*, com viés ultranacionalista, acreditavam cegamente em uma vitória japonesa na guerra apesar das notícias e indícios de sua derrota, e perseguiram o outro grupo chamado por eles de derrotista (OLIVEIRA; YURA, 2019).

A capacidade de engajamento e de influência dos vitoristas foi resultado, também, do fechamento dos jornais japoneses facilitando para que grupos clandestinos espalhassem notícias falsas dentro de uma comunidade na qual os alfabetizados em português ainda eram um pequeno número (HAYASHI, 2023).

Um dos fatores que diferenciava *makegumis* e *kachigumis* é que este grupo era formado pela maioria, cerca de 70% dos *nikkeis*, que ainda sofriam com a adaptação ao Brasil e viviam em situação econômica inferior. Enquanto isso, os *makegumis* eram formados por uma parcela que dominava o idioma português, que formava uma consciência própria não sendo totalmente devota e vinculada ao que era pregado pelo império japonês (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b).

O *yamatodamashii* (espírito japonês) foi a base de radicalização dos japoneses que não aceitavam a derrota na guerra que chegou a aglutinar 120 mil pessoas, liderada por antigos militares japoneses que se encontravam no Brasil e criaram a *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos). Em um ano de atuação o grupo cometeu atentados que resultaram em 23 mortos e 147 feridos, em sua maioria derrotistas (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b)

A lealdade ao Império Japonês durante a II Guerra era um aspecto da identidade dos japoneses que viviam no Brasil. Apesar das comunicações e publicações em jornais, apenas em 1952, com a chegada dos primeiros imigrantes do pós-guerra, que os *kachigumi* admitiram sua visão errada a partir dos relatos dos recém-chegados. Ocorreu, assim, uma quebra no sistema uniformizador japonês que resistia no Brasil, se estabelecendo ideias mais democráticas se abrindo à influência dos hábitos locais a partir de então (OLIVEIRA; YURA, 2019).

O fim da guerra com derrota nipônica representou para muitos imigrantes o fim do sonho de retornar ao Japão. A partir de então houve um processo massivo de investimento na educação de seus filhos no Brasil, com pais e irmãos mais velhos se dedicando para custear a educação dos irmãos mais novos. A parcela de japoneses matriculados em universidades era superior à média brasileira já na década de 1950 (NDL, 2009).

Como coloca Handa (1987, p. 424), havia uma decisão coletiva sobre os rumos que a comunidade japonesa deveria seguir e a forma como poderia alcançar seus objetivos: “a política ‘faça homens, em vez de fazer café’ fez com que surgissem muitos homens capacitados entre seus descendentes, os quais se tornaram personagens principais das atividades da geração seguinte”. O foco na educação se tornaria uma das características mais marcantes da população *nikkei* no Brasil, e caminho para mudanças nas relações dessa comunidade com seu entorno.

A imigração do pós-guerra apresentou uma diferença essencial em relação à ocorrida no início do século: os imigrantes se deslocavam ao Brasil com a intenção de se estabelecer e criar raízes (OLIVEIRA; YURA, 2019).

Os novos imigrantes retrataram o distanciamento entre os *nikkeis* há tempos no Brasil e a realidade do país do sol nascente, já se notando o surgimento de um grupo que não poderia

ser tratado como os japoneses do Japão, mas que também não havia sido inteiramente incluído entre os brasileiros.

Os "japões-novos"<sup>10</sup> diziam que [...] era difícil entender e se fazer entender pelo pessoal mais antigo no Brasil, pelo fato de haver, entre eles, uma defasagem grande demais no modo de sentir as coisas. [...] Os antigos imigrantes falavam um japonês que mais parecia um dialeto de origem desconhecida. Além do mais, falavam misturando vocábulos em português, porém japonesados, que os "japões-novos" não conseguiam compreender. Por outro lado, os antigos imigrantes — que tinham ficado alheios às transformações ocorridas no Japão do pós-guerra — ficavam extremamente perplexos ao perceber que os recém-chegados não agiam, conforme esperavam, de acordo com os velhos costumes japoneses: não conseguiam encontrar neles a esperada polidez e educação que, imaginavam, eram qualidades tipicamente japonesas (HANDA, 1987, p. 715).

Como afirmado anteriormente, essa imigração tardia acontece após a maior inclusão de japoneses na sociedade brasileira. A aglutinação em busca de defesa de interesses comuns e segurança perde força com a produção econômica atingindo maiores escalas e com a mudança de status do então imigrante japonês para sua maior integração na sociedade brasileira, enfraquecendo o poder social da comunidade étnica pois a coesão do grupo deixa de ser condição fundamental para o sucesso econômico (SAITO, 1961). Com os esforços de educação e assimilação empreendidos principalmente pelos *nisseis* a necessidade do apoio da colônia foi se fazendo cada vez menos presente e necessária (NDL, 2009).

Hiroshi Saito (1961, p. 212) realizou sobre as fases que passou a colônia japonesa em seus primeiros cinquenta anos que de certa forma resume este movimento:

[...] no Brasil a comunidade nipônica tem passado como que por metamorfoses, isto é, por mudanças sucessivas nos últimos 50 anos. A princípio, os próprios japoneses denominavam-na: *Zairyu-Min* (súditos residentes), *ZaihakuNipponjin* (japoneses residentes no Brasil). Depois passaram a denominá-la de *Nikkei Colônia* (colônia de origem japonesa) ou *Nikkei Shakai* (sociedade de origem japonesa). Essa variação de terminologia serve para indicar a transformação implícita que tem ocorrido em sua comunidade. Transformação em que a comunidade, caracterizada no início pela reconstituição de elementos e padrões japoneses, passa depois a vincular-se intimamente à sociedade dominante, apresentando simultaneamente o caráter de ambas as culturas.

Como se nota, a autopercepção do grupo se transforma, o que passa pela mudança na forma como se autodenomina. Os esforços pelo distanciamento da sociedade receptora são superados pelo desejo de adaptação e sucesso que não passava mais pelo retorno ao Japão. As mudanças, todavia, não representaram o fim do grupo enquanto unidade coletiva.

Ocorre, assim, uma transformação na razão de ser da comunidade étnica, passando a agir mais pela preservação, divulgação e promoção de elementos culturais japoneses

---

<sup>10</sup> Termo utilizado para se referir aos imigrantes japoneses que chegaram ao Brasil após o término da II Guerra Mundial.

(HAYASHI, 2023). Hoje, são encontradas mais de 500 entidades atuantes no território brasileiro buscando promover a cultura japonesa e nipo-brasileira em aspectos diversos como idioma, esportes e música.

A década de 1970 viu o fim do movimento migratório japonês ao Brasil e o direcionamento rápido da população japonesa do campo para as cidades. Se nas primeiras décadas do século XX mais de 90% dos japoneses viviam no campo, nos anos 1980 esses números se invertem. Diferentemente de outros imigrantes que investiram na expansão de seus negócios, os japoneses vão para as cidades em busca de formação profissional de seus filhos e em razão da nova posição social que estes alcançavam após sua formação. Eram escolhidas graduações que permitissem rápida remuneração, destacando-se: medicina, engenharias, contabilidade e arquitetura (HANDA, 1987; KIYOTANI; WAKISAKA, 1992; NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992b). A solidariedade da colônia japonesa se manteve no ambiente urbano, permitindo a ascensão econômica do grupo a partir de seus laços familiares e de amizade (ISCHIDA, 2010).

Em menos de três décadas os japoneses brasileiros passam de estrangeiros vivendo no campo para uma massa urbana, com alta escolaridade e considerável poder econômico. A relação social dos japoneses com outros grupos enfrentou percalços tanto por razões externas quanto por decisões tomadas pelos próprios imigrantes, ao seguirem e respeitarem tradições e convenções trazidas de sua terra natal que foram passadas para as gerações seguintes.

As novas gerações, contudo, já não podem ser tratadas meramente como japoneses:

Embora tornando-se algo novo, um *nikkei*, distinto do japonês, alguma coisa de essencialmente nipônica persistiria neles e, frequentemente, era essa persistência que era acionada para explicar muito da integração e sucesso econômico no país de destino. [...] parte da ligação persistente do Japão à colônia japonesa no Brasil [...] parece residir justamente nessa construção essencial de uma niponicidade. Ela é a fronteira simbólica que une o Estado Japonês à assim chamada “diáspora” japonesa. O Japão torna-se, nessa construção, uma espécie de pátria-mãe da etnia japonesa. Os descendentes dessa etnia, os *nikkeis* (literalmente, descendentes de japoneses), conquanto eventualmente portadores de outra nacionalidade, teriam ainda alguma ligação ancestral com sua pátria étnica (HAYASHI, 2023, p. 241).

Assim, se forma um novo sujeito: o nipo-brasileiro. Paula Sayuri Yanagiwara (2018) entende que os nipo-brasileiros enfrentam desafios por não serem/se sentirem pertencentes de forma plena na sociedade brasileira, com ligação de ancestralidade, de origem e emocional ao Japão, expressando sua subjetividade intimamente conectados a características japonesas aplicadas no Brasil.

Como coloca Reimei Yoshioka (1995, p. 156) “muitos *nikkeis*, no Brasil, ao que parece, não conseguiram assumir a sua identidade de brasileiro”. Esses indivíduos buscam a

convivência em grupos formados por pessoas em situação semelhante à sua, desenvolvendo atividades e afetos onde se sentem entre os seus, perpetuando este pertencimento.

Porém, o ‘isolamento’ da colônia japonesa se enfraqueceu, especialmente a partir da década de 1970, com a miscigenação se tornando mais comum (OLIVEIRA; YURA, 2019). Meu núcleo familiar viu quase a integralidade de seus *nisseis* se casando com pessoas que não eram parte da colônia japonesa, transformando muito da percepção das gerações seguintes sobre a cultura japonesa.

Questão fundamental que se apresenta é que muito da bibliografia que trata desta miscigenação e transição de gerações e de comportamentos é mediada por termos como assimilação e aculturação, que passam por uma visão de que os *nikkeis* estariam negociando sua etnicidade para se adaptarem ao Brasil. Ainda que tenha ocorrido profunda transformação cultural, ao ponto dos japoneses do Japão não se identificarem com os japoneses do Brasil como membros de um mesmo grupo homogêneo, por certo se manteve a clara diferenciação entre os *nikkeis* e os ‘brasileiros’.

Desde a segunda geração de japoneses no Brasil há um choque cultural, pois, os *nisseis* são vistos pelos seus pais como ocidentalizados e expansivos. Posteriormente, com os casamentos com pessoas de fora da comunidade nipônica e o cada vez menor uso do idioma japonês ocorreu um afastamento da cultura japonesa mais tradicional (YOSHIOKA, 1995). A mudança de caráter de uma imigração inicialmente provisória para a fundação de raízes para as gerações seguintes transforma a relação de toda a comunidade *nikkei* com os outros, com o local e mesmo entre seus membros.

Os indivíduos de ascendência nipônica enfrentam este afastamento, sem que isso represente um rompimento. A criação de uma nova etnicidade se vê presente tanto em atributos individuais quanto coletivos quando se observa nipo-brasileiros. Estas pessoas celebram e mencionam constantemente sua herança étnica, seja em expressões linguísticas (como chamar a avó carinhosamente de *batchan* ou usar o nome japonês de objetos), seja no grupo de amigos e de relacionamentos profissionais baseados em uma solidariedade formada por décadas dentro das comunidades japonesas, além é claro de culinária e questões estéticas como tatuagens e vestimentas que mantêm seu papel de critério objetivo de pertencimento. Sendo assim, o papel étnico de organização social permanece sólido entre os *nikkeis*, ainda que mediado por novos critérios a ancestralidade permanece como sua base.

Todavia, ocorreu uma transformação cultural dentro da colônia japonesa, vista até mesmo em dois elementos centrais: idioma e gastronomia. Surge um idioma japonês da colônia



(“batchanês”, a língua das avós), falado com a mistura de palavras em português e japonês na construção de seus diálogos, como um elo que unia as gerações mais antigas que dominam mais o idioma nipônico que a língua local e os mais jovens que são educados falando português e conhecem apenas superficialmente a língua de seus ancestrais.

A gastronomia vê uma adaptação de pratos tradicionais aos ingredientes encontrados no local de residência, em um movimento até certo ponto sincretista. Campo Grande/MS tem como prato tradicional da cidade a adaptação de uma receita originária de Okinawa. Há um cuidado e um esforço de guardar costumes, ainda que para que o espírito da tradição seja mantido se negocie algumas de suas características.

Além disso, alguns costumes e tradições menos visíveis se perpetuam na comunidade *nikkei*, como o orgulho japonês que foi apresentado no movimento migratório. O orgulho que impedia que japoneses em situação precária retornassem a seu país, ainda hoje se manifesta com os seus descendentes encarando com vergonha a decisão de irem para o Japão em busca de melhores condições econômicas, sendo comum manterem sua mudança em segredo até mesmo de familiares e amigos próximos (YOSHIOKA, 1995).

Por certo é impossível falar da imigração japonesa sem ao menos citar o caminho contrário que foi realizado décadas depois por muitas famílias, inclusive pela minha. O chamado movimento decasségui teve início em meados dos anos 1980, e se manteve em ondas desde então, se encontrando hoje mais de 200 mil brasileiros vivendo no Japão.

Na década de 1980 o Brasil vivia crise econômica enquanto o Japão estava em pleno crescimento, sendo o ator que necessitava de mão de obra barata e não qualificada, neste caso para suas indústrias. Os *nikkeis* tinham sua entrada incentivada no país asiático em razão de sua intenção política de manutenção de homogeneidade cultural e étnica, homogeneidade que era vista como fundamental para sua ascensão econômica. Considerava-se que estas pessoas assimilariam com facilidade a cultura japonesa (SASAKI, 2000).

Entretanto, os japoneses locais percebem diferenças em qualquer comportamento identificável de forma consciente ou não, seja pela vestimenta, pelo modo de se comunicar ou de andar, por mais que o nipo-brasileiro domine o idioma ou possua características físicas semelhantes. Há um choque constante entre a tradição japonesa propagada no Brasil com os modos da atual sociedade japonesa, o que se torna natural após tantos anos de imigração. Diante de constante transformação e trocas, ocorre naturalmente o posicionamento dos nipo-brasileiros em um terceiro grupo, diverso de japoneses e de brasileiros.

Em casos como este, a etnicidade age como forma de discriminação, que se manifesta nas relações de *nikkeis* que emigram ao Japão acreditando possuírem espaço na sociedade nipônica como parte do grupo local, uma vez que no Brasil se sentiam como estranhos. Contudo, sua história familiar, sobrenome e características físicas não os tornam japoneses diante dos olhos dos locais que a eles dispensam o mesmo tratamento de outros imigrantes que não possuem a mesma carga genética em comum.

Yoshioka (1995) faz uma reflexão sobre o fluxo de japoneses ao Brasil em paralelo à ida de brasileiros para trabalhar no Japão, destacando fatores de diferenças culturais que demonstram objetivamente a diferenciação dos grupos. O autor destaca o que chama de lei do silêncio segundo a qual o povo japonês deve se portar de forma discreta em público, e a formalidade e distanciamento nos relacionamentos pessoais, não sendo comum, por exemplo, convidar alguém para visitar sua casa.

Os nipo-brasileiros que hoje se encontram no Japão enfrentam dilema semelhante ao vivido por seus antepassados no Brasil. Os decasségus evidenciam a forte herança cultural e identitária japonesa em suas vidas, com uma sobreposição de traços nipônicos e brasileiros. Contudo, dentro da sociedade japonesa são posicionados em posição marginal de rejeição, destacando características e traços brasileiros, como música e gastronomia, assumindo caráter fortemente nacionalista (LIMA, I. 2012).

Parte dos critérios que há um século foram estabelecidos como o que unia os japoneses coletivamente já não se fazem presentes entre os *nikkeis* no Brasil e muito menos entre os japoneses do Japão. O caráter transitório das características que definem a fronteira étnica é camada essencial na compreensão da composição e manutenção desses grupos, e se mostra como fundamental entre os nipo-brasileiros que, apesar disso, não negociaram seu pertencimento.

[...] os sentidos da categoria nativa japonês como expressão de uma identificação íntima, uma especificidade dos significados de ser um descendente de japonês no Brasil ou, dito de outra forma, o sentido de ser um japonês do Brasil. Sentidos esses que nada têm a ver com uma crise identitária de nacionalidade e tampouco se trataria de uma recusa de ser brasileiro. Quando um descendente de japonês se auto classifica como japonês, ele estaria a exprimir um sentimento de ter parte de um pertencimento étnico cultural específico gestado pela experiência da imigração japonesa no Brasil. Não há uma confusão em ser brasileiro e japonês, pois a nacionalidade e o sentido de pertencimento à sociedade brasileira não anulam o significado de ser descendente de nipônico e carregar uma noção de cultura específica apreendida na família e também na vida associativa (HATUGAI, 2018, p. 79).

A história de imigração dos japoneses costuma ser contada como uma saga, iniciada com a chegada dos pioneiros em 1908, passando pelo trabalho nas fazendas de café,

constituição das colônias, os tempos de Estado Novo e II Guerra Mundial, o sucesso econômico da colônia e o movimento decasségui. Essa trajetória se torna o repositório de uma cultura ancestral de disciplina, honestidade e respeito no imaginário *nikkei* (ISCHIDA, 2010). Se manteve a autopercepção positiva de si como daqueles que carregam o *yamatodamashi* (espírito japonês) e que estão prontos para superar adversidade, trabalhar arduamente e se sacrificar (STANIFORD, 1973). Dessa forma, a tal saga ganha contornos de mito de origem para muitos, que veem no início de seu *ie* (família) no Brasil como o começo de sua história e de tradições que deverão ser mantidas e perpetuadas.

Nesta experiência de descobrimento de percursos e de formação de identidade individual e coletiva que me encontrei ao longo dessa pesquisa, me deparei com reflexões sobre como um corpo mestiço se coloca nas diversas ocasiões da existência de um *nikkei* no Brasil, em suas mais diversas camadas e complexidades, em ambientes profissionais, amorosos, e interações sociais.

Não busco uma caracterização totalizante dos japoneses. Em primeiro lugar se trata de um grupo amplo, com histórias e subjetividades muito diferentes. Tais diferenças de subjetividades podem ser encontradas entre aqueles que foram criados no seio da colônia e os que não foram, ou entre os filhos de casamentos miscigenados em relação aos japoneses ‘puros’. Ou mesmo em relação à sexualidade e a fetichização de corpos com características étnicas/raciais diferenciadoras, entre tantas outras possibilidades.

A caracterização se dá contextualmente, assim como própria noção de fronteira e pertencimento. Como bem apresentam Hatugai (2018) e Ischida (2010), em diferentes contextos somos desafiados quanto a noção japonicidade, questionados pelos próprios *nikkeis* quão japoneses somos, o quanto conhecemos e vivemos a cultura e as tradições de nossos antepassados.

O que se buscou foi alguma objetividade em apresentar aos leitores critérios sólidos, ainda que clichês ou estigmatizados, para que a determinação dos de dentro do grupo dos japoneses não restasse como algo completamente aberto e subjetivo. Portanto, apresento uma qualificação do que pode ser tratado como critério de diferenciação entre os *nikkeis* e os brasileiros que foi construído historicamente e, tal como a história, permanece em constante estado de transição.

A busca pela identidade japonesa no Brasil e especialmente de características que permitam a delimitação de fronteira étnica não devem ser confundidas com a articulação de um discurso identitário. A preservação e valorização de artefatos culturais e da história não se dão

para a construção idealizada de virtudes, mas como ferramenta de conhecimento e compreensão de um grupo específico.

Ao se tratar de grupo étnico o primeiro aspecto considerado é o pertencimento, o que é facilmente identificável entre os nipo-brasileiros que definem o pertencimento exatamente através da definição de fronteiras, que se sustentam sobremaneira no fenótipo e na ancestralidade familiar. Tal ancestralidade foi a base da organização social dos japoneses como grupo, defendendo seus interesses e valores, além de promover seu conteúdo cultural.

Apesar de tantos desafios e transformações a comunidade japonesa Brasil afora permanece se expressando, por exemplo, com sua gastronomia, idioma e com festividades, que fazem parte do imaginário de pessoas além da comunidade *nikkei*. Tais artefatos não possuem papel puramente festivo, mas carregam consigo caráter tradicional e histórico, que passam por religião e ancestralidade, sendo manifestações importantes para manutenção da unidade e coesão dessas comunidades pela celebração de sua etnicidade.

A colônia japonesa, antes formada por diversos núcleos de colonização majoritariamente rurais, passa a se manifestar como solidariedade entre aqueles que fazem parte dos critérios de pertencimento. Hoje se encontra formalmente nas associações esportivas e culturais formadas nas cidades com presença de *nikkeis*, e nas relações sociais e de apoio muito comuns entre os descendentes de japoneses que constituem lugares e espaços de compartilhamento e confraternização em empreendimentos de proprietários japoneses como em restaurantes ou feiras livres. Mesmo se desintegrando a unidade baseada no *mura*, ainda são buscados espíritos de lealdade e harmonia valorizando a ancestralidade comum.

O conteúdo cultural carregado pelo grupo em todo Brasil tem celebrações (como *Undokai*, *Matsuri*, *Bon Odori*), atividades esportivas e recreativas que são tradicionalmente vinculadas aos *nikkeis* (como beisebol, gueitebol e tênis de mesa), danças tradicionais, música (j-pop e instrumentos musicais tradicionais tal qual *shamisen*), artes marciais (judô e caratê), cultura pop (expressa em mangás, animes, doramas e videogames), religião (budismo e *seichon-no-ie*), lugares como feiras populares com barracas de comidas japonesas e bairros que ainda manifestam a presença de imigrantes e seus descendentes. Se destaca a gastronomia, com a utilização de alimentos tradicionais como shoyu, missô, feijão *azuki*, arroz japonês de grão curto, óleo de gergelim, entre tantos outros que são utilizados em pratos amplamente conhecidos e apreciados entre eles yakisoba, sushi, tempurá, rolinho primavera e lámen.

Há ainda comportamentos que se apresentam em ambientes privados como a lealdade familiar como um sistema de certa forma coercitivo, tradição de devoção aos antepassados,

apreço pelos estudos e hierarquia familiar e que sustentam a solidariedade coletiva que permite a manutenção da colônia japonesa como organização social.

Entre os diversos quesitos demarcadores da etnicidade posso destacar pertencimento, estabelecimento de fronteira, conteúdo cultural, ancestralidade, organização social, todos presentes e muito bem definidos para os nipo-brasileiros e para os observadores externos do grupo em uma construção histórica sólida. A seguir, apresento quadro sintetizando as categorias básicas de análise sobre a produção da etnia nipo-brasileira frente às dimensões definidoras da etnicidade:

Quadro 01 – Dimensões teóricas de análise da Etnicidade Nipo-Brasileira

Dimensões	Referências	Etnicidade	Etnicidade nipo-brasileira
<i>Atribuição (Pertencimento e Fronteira)</i>	Hall (2016); Barth (2000); Rodrigues (2021); Weber (2015); Palmeira (2015); Villar (2004); Hatugai (2011); Kato (2012); Kubota (2008); Oliveira e Yura (2019)	Alteridade; identidade; baseado em diferenças consideradas significativas; manutenção de categorias diferenciadas.	Ancestralidade; cultivos de tradição; senso familiar japonês; <i>mura</i> ; autopercepção como grupo exclusivo; relação oposicional com japoneses e com brasileiros.
<i>Ancestralidade</i>	Lapierre 1998); Cunha; Hall (2016); Villar (2004; 2018); Kebbe (2014); Kato (2012)	Mito de origem; categoria nativa e relevante; memória coletiva; saber contar a história de seu passado.	<i>Kojiki</i> ; <i>Koseki Tohon</i> ; epopeia da chegada ao Brasil; <i>mura</i> ; relacionamentos familiares; colônias rurais
<i>Conteúdo Cultural</i>	Carneiro da Cunha (2009); Weber (2015); Kato (2012); Ischida (2010); Sasaki (2011); Barros (1992); Yoshioka (1995); Lima, I, (2012); Handa (1987); Hayashi (2023)	Acervo cultural; manipulação de tradições; língua; religião; critérios de honra e dignidade	Festividades ( <i>Bon Odori</i> , <i>Undokai</i> ), religião (budismo), sociabilidade familiar, idioma, alimentação, <i>oku</i> , <i>giri</i> e <i>yamatodamashii</i> ; ação comunitária; hierarquia; apreço pela educação.
<i>Organização</i>	Carneiro da Cunha (2009); Cardoso de Oliveira (2005); Weber (2015) Kato (2012); Cardoso (1995); Saito (1961); Ono (1973); Kiyotani e Yamashiro (1992)	Identidade atua como modalidade de organização política e econômica; estruturação de interações entre membros e não-membros; papel de resistência; orientação do passado para o futuro.	Noção de colônia japonesa; coletivismo; solidariedade étnica; <i>mura</i> ; associações; cooperativas; hierarquia familiar assumindo caráter social.

Fonte: elaborado pelo autor (2024)

## 1.2 Imigração Japonesa: condições materiais

Neste tópico me debruço sobre as condições materiais para a imigração de japoneses ao Brasil, subsidiando as condições do desenvolvimento dos nipo-brasileiros como grupo étnico. Há uma proeminência de ricos relatos sobre a formação das mais diversas colônias de japoneses no Brasil no século XX. Era comum que em comemoração de aniversários de organização dos núcleos ocorressem eventos e mesmo lançamentos de escritos contando histórias de pioneiros desses grupos como as diversas publicações apresentadas nas obras de Tomoo Handa. São registros muito ricos sobre a história desses grupos, e o que me proponho nas próximas páginas é apresentar as condições históricas e materiais que levaram à imigração japonesa e como foi constituída a colônia japonesa no Brasil como parte vinculada de forma íntima e fundamental aos modos como foi formada a etnicidade nipo-brasileira.

A emigração ao Brasil deve ser vista por dois prismas simultaneamente: demanda brasileira por mão de obra para as fazendas de café e estratégia japonesa de emigração. A migração dos japoneses para o exterior, e para o Brasil especificamente, foi fruto de mudanças políticas no Japão, que passava por um período de transição para uma economia capitalista aberta internacionalmente após séculos de distanciamento comercial.

### 1.2.1 Demanda brasileira por mão de obra no final do Século XIX

Os ciclos econômicos que marcaram a história do Brasil são absolutamente ligados à exploração dos trabalhadores e ao colonialismo. O ciclo do açúcar no Nordeste do país, por exemplo, representou devastação da flora nativa, exploração e expropriação dos povos indígenas e utilização de mão de obra escravizada africana.

No Brasil do século XIX o crescimento econômico se sustentou na produção agrícola em formato de plantation, enquanto países centrais se desenvolviam e se industrializavam baseados em avanços tecnológicos. Era o momento de expansão da cultura do café, em vista do crescimento da demanda estrangeira e de seu alto valor para exportação. Sua produção se dava com o uso de terras ociosas e de força de trabalho outrora voltada ao açúcar.

A cafeicultura se utilizava de pouca tecnologia, se baseando em trabalho e, primordialmente, na terra que se encontrava em abundância no Brasil. Logo, em se tratado de expansão da produção de café, conforme Celso Furtado (2007, p. 170), “somente uma forte alta nos preços da mão de obra poderia interromper o seu crescimento”.

Furtado (2007, p. 173) coloca ainda que na segunda metade do século XIX “qualquer empreendimento que se pretendesse realizar teria de chocar-se com a inelasticidade da oferta de trabalho”. Havia mão de obra escravizada, que nas condições de vida brasileira tinha maior mortalidade que natalidade, e que com o fim do tráfico não representava contingente suficiente; havia uma massa de trabalhadores rurais de subsistência que estava muito dispersa pelo país e de difícil recrutamento; e havia a população urbana que apresentava dificuldades de adaptação e produtividade nas fazendas.

Em virtudes destas condições foi diagnosticada a necessidade de recrutamento de trabalhadores fora do país, preferencialmente da Europa. Os produtores rurais buscavam na imigração uma oportunidade de conseguir trabalhadores a baixos custos, ao passo que atenderiam ao interesse político de embranquecer a população brasileira (OLIVEIRA; YURA, 2019).

A ideia de embranquecimento da população não foi uma exclusividade brasileira e se deu desconsiderando a construção histórica e o processo de exploração que países centrais realizaram com populações periféricas para possibilitar sua expansão econômica.

[...] o apelo à biologia também tornava mais dramático o desespero daqueles cujos planos para a modernização de seus países foram de encontro à incompreensão e à resistência silenciosa de seus povos. Nas repúblicas da América Latina, ideólogos e políticos, inspirados nas revoluções que haviam transformado a Europa e os EUA, pensaram que o progresso de seus países dependia da ‘arianização’ – ou seja, do ‘branqueamento’ progressivo do povo através de casamento inter-racial (Brasil) ou de um verdadeiro repovoamento por europeus brancos importados (Argentina). Suas classes dirigentes eram, por certo, brancas – ou ao menos assim se consideravam (HOBSBAWN, 2013c, p. 59).

A iniciativa de importação de mão de obra para plantation era um pioneirismo brasileiro, visto que a grande onda de imigração europeia para os EUA e Argentina, por exemplo, não se dava com esse objetivo, mas sim para trabalhar com comércio em países em plena expansão econômica ou ocupar terras ainda pouco povoadas por populações não indígenas.

Este panorama ganhou força com o fim do tráfico de escravizados no Brasil que foi influenciado pelos britânicos<sup>11</sup>, grande potência da época, que patrocinara a fuga da corte portuguesa ao Brasil em 1808, e que tinha como um de seus termos de apoio o fim do tráfico de escravizados africanos por Portugal. A questão foi objeto de debates e negociações entre as nações por anos e seguiu com a Independência do Brasil em 1822, que tinha nos britânicos um fiador de seu reconhecimento internacional (CARVALHO, 2013; ROCHA, 2000).

---

<sup>11</sup> A escravidão neste momento já era vista como contrária à marcha da história, moralmente indesejável e economicamente ineficiente (HOBSBAWN, 2013b, p. 222).

Como resultado, em 1826 foi assinada a *Convenção entre o Império do Brasil e a Grã-Bretanha para a abolição do tráfico de escravos*, que ainda não representava o fim da escravidão no país. A elite brasileira não tinha interesse no avanço do tema, visto que a propriedade de pessoas escravizadas era um ativo valiosíssimo e o que se viu nas décadas seguintes foi um cabo de guerra entre britânicos - desejosos pelo fim do tráfico de escravizados para atender seus desejos comerciais - e brasileiros - buscando manter a sustentação de seu modo de produção (CARVALHO, 2013; ROCHA, 2000).

O sistema escravista usufruía de grande estabilidade no Brasil, uma vez que “prevalecia então a ideia de que um escravo era uma ‘riqueza’ e que a abolição da escravatura acarretaria o empobrecimento do setor da população que era responsável pela criação de riqueza do país” (FURTADO, 2007, p. 199). Deste ponto de vista, o fim da escravidão representaria economicamente, a redistribuição da propriedade sobre a força de trabalho que sairia da mão do latifundiário e passaria a ser do próprio indivíduo. Além disso, traria como consequências novas formas de organização da produção e de distribuição das rendas geradas.

Novos instrumentos legais surgidos nos anos seguintes - como a *Lei Feijó-Barbacena*<sup>12</sup> (1831), *Lei Eusébio de Queiroz*<sup>13</sup> (1850), *Lei do Ventre Livre*<sup>14</sup> (1871), *Lei dos Sexagenários*<sup>15</sup> (1885) e *Lei Áurea*<sup>16</sup> (1888) – ilustram a solidificação do abolicionismo e da luta contra a escravidão. O que por sua vez incorreu em aumentos do custo de mão de obra para a lavoura em razão de mecanismos que enfraqueciam os direitos sobre o uso de força de trabalho escravizada.

Neste período a *Lei de Terras*<sup>17</sup> (1850) serviu para amenizar o impacto negativo de tais mudanças para os latifundiários. A lei estabeleceu que a aquisição de terras se daria por meio de compra, o que deu valor e um caráter de escassez à terra cuja propriedade ganhou status de riqueza, com os cada vez menores direitos de propriedade sobre pessoas escravizadas.

Importante destacar que houve, obviamente, muita resistência dos escravizados no país, que fora violentamente abafada pelas ações do poderio econômico da época. A população de origem africana representava mais da metade das pessoas vivendo no Brasil, o que foi motivo

---

<sup>12</sup> Buscava acabar com a chegada de novos escravizados ao Brasil.

<sup>13</sup> Estabelecia medidas para a repressão do tráfico de africanos.

<sup>14</sup> Determinava que a partir de 28 de setembro de 1871 as mulheres escravizadas dariam à luz apenas bebês livres.

<sup>15</sup> Segundo esta lei os escravizados com mais de 60 anos se tornariam livres.

<sup>16</sup> Aboliu o trabalho escravo no Brasil.

<sup>17</sup> Versava sobre mecanismos de aquisição e posse terras.



de preocupação para os governantes, com a imigração se tornando uma possibilidade concreta de alterar essa realidade, buscando-se especialmente europeus ocidentais neste processo.

No Brasil já se registrava atenção à possibilidade de uma política de imigração quando da chegada da corte portuguesa em 1808, visto que havia 3,6 milhões de pessoas vivendo no país, sendo 1,9 milhão delas escravizadas de origem africana. Em 1818, por exemplo, houve separação de verba orçamentária para imigração e para criação de colônias para imigrantes europeus (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

A colônia de suíços em Nova Friburgo-RJ, estabelecida em 1819, foi a pioneira no suporte oficial ao estabelecimento de estrangeiros no Brasil. Ocorreram ações semelhantes para criação de outras colônias, como a de imigrantes alemães no Rio Grande do Sul nos anos 1820. Contava-se com apoio governamental na concessão de subsídios, passagens, terras, animais, sementes e ferramentas. Foram diversas iniciativas colonizadoras que não alcançaram sucesso, uma vez que ocorria pouca permanência no campo diante de baixa produtividade, dificuldade econômicas e de adaptação, colocando em dúvida a viabilidade de tais iniciativas de colonização (CUNHA, 2017; DEZEM, 2008).

Esses esforços se basearam na crença da superioridade racial do europeu sem que os resultados justificassem tamanhos investimentos em subsídios e em infraestrutura. O governo destinou verba a esses empreendimentos que se tornavam área de produção de subsistência junto a uma infinidade de outras terras cultivadas por camponeses que já havia no Brasil, que, por seu turno, não contavam com qualquer forma de apoio estatal (FURTADO, 2007).

A ideia de embranquecer a população com pequenos produtores europeus falhou em atender aos interesses econômicos da elite brasileira que necessitava de braços para trabalhar em seus campos de café. O projeto de imigração europeia para colonização se encontrava em descompasso com a necessidade de força de trabalho na lavoura de exportação do momento.

Um pioneiro na adoção de imigrantes como mão de obra rural foi Nicolau de Campos Vergueiro, latifundiário e senador por São Paulo - que já havia se posicionado contra a criação de colônias. Vergueiro introduziu imigrantes europeus (alemães e suíços) em suas terras em sistema de parcerias em 1847. Enquanto trabalhava na lavoura de café, ao imigrante seria disponibilizado um espaço para cultivar para seu consumo e para venda. Este sistema se multiplicou e nos anos seguintes ocorreu expansão no número de pessoas que chegavam ao Brasil como trabalhadores rurais (IOTTI, 2010; FRANÇA, 2008; FURTADO, 2007; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

A imigração europeia era preferida uma vez que indígenas, negros e asiáticos eram considerados ‘racialmente’ inferiores. Os imigrantes, em geral de famílias pobres, tinham a emigração para o Brasil como mão de obra nas lavouras de café não como um sonho, mas sim como única saída da situação de miséria que viviam. Eram convencidos pelas promessas de facilidade de alcançar sucesso nas terras brasileiras, contudo se deparavam com a realidade de exploração, baixos salários e doenças, além do monopólio na venda de produtos de subsistência a preços abusivos em comércios na própria fazenda (PRUTSCH, 2014; SOUSA, 2007; OLIVEIRA & YURA, 2019).

Apesar de incentivar a chegada de imigrantes para trabalhar em suas terras, os cafeicultores brasileiros ofereciam péssimas condições de trabalho e de vida aos que aqui chegavam. Sua remuneração não partia de um salário fixo, mas era paga a partir de uma porcentagem da produção. A produção e o cálculo da remuneração eram realizados pelos fazendeiros sem qualquer tipo de auditoria, o que recebeu críticas nos países em que o Brasil buscava mão de obra. Esta forma de imigração estava fadada a um estado de servidão, por não estabelecer um tempo de contrato de trabalho, com o imigrante sendo o responsável por financiar sua viagem e seu trabalho ficando à mercê das vontades do latifundiário (OLIVEIRA; YURA, 2019; FRANÇA, 2008; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992; FURTADO, 2007).

Diante disso, surgiram restrições à emigração ao Brasil em diversos países (como Prússia, Itália e França). Todavia, o fluxo migratório não sofreu queda de entradas no país, que recebeu cerca de 110 mil pessoas entre 1840 e 1860, 300 mil pessoas nos vinte anos seguintes e mais de 1,5 milhão de imigrantes entre 1880 e 1900. Colaboraram para tais números a boa repercussão internacional do fim da escravidão no Brasil em 1888 e, principalmente, as restrições à entrada nos Estados Unidos (outro grande polo de imigração no período) (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992; PRUTSCH, 2014).

Com os altos números de chegadas a preocupação passa a ser encontrar meios de manter os imigrantes na terra, uma vez que se destinavam ao Brasil com a intenção de enviar dinheiro aos familiares e poupar o suficiente para voltarem a seu país natal, os trabalhadores se deslocavam assim que identificavam melhores oportunidades de rendas em outro local, inclusive reemigrando para outros países (TAKENAKA, 2003).

Sendo assim, a chegada dos imigrantes europeus não foi uma resposta definitiva às incertezas em relação à mão de obra para os cafezais, pois era comum que os imigrantes europeus deixassem as fazendas antes do fim de seu contrato de trabalho devido às más

condições de trabalho encontradas. Portanto, a ideia de exército de trabalhadores reserva não se concretizou, resultando em aumentos nos custos de produção do café.

Este fato acaba sendo propulsor de uma nova onda migratória. Na busca por alternativas frente às baixas produtividade e fixação dos imigrantes europeus nas lavouras se inicia o projeto da imigração nipônica. Ainda no final do século XIX, com a necessidade de trabalhadores, já havia discussões e busca de informações sobre imigrantes asiáticos (não apenas japoneses) em outros países (FRANÇA, 2008; NOGUEIRA, 1992).

Em 1890 foi assinado o Decreto nº 528, que regularizava o serviço de introdução e localização de imigrantes não europeus no Brasil:

Art. 1º É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal do seu país, excetuados os indígenas da Ásia, ou da África que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas.

Como fica claro no artigo acima, a finalidade da abertura é inteiramente a de atrair força de trabalho, preferencialmente branca, uma vez que para ‘indígenas da Ásia ou da África’ ainda seriam realizados escrutínios não se estendendo a eles a entrada ‘inteiramente livre’ no país. Tratou-se, portanto, de permitir a entrada e não de incentivá-la, uma vez que não foi aprovada subvenção para a imigração.

Os japoneses ainda eram vistos pelos brasileiros de forma estereotipada como exóticos e enigmáticos, mas também como parte de uma nação em expansão e forte militarmente. Sua imigração poderia atender às necessidades de força de trabalho em caráter transitório, enquanto não fosse possível o maior volume de chegadas de europeus como elemento colonizador na constituição da nação brasileira (NOGUEIRA, 1992; DEZEM, 2008).

De imediato à aprovação da lei já havia companhias preparadas para realizar os trâmites migratórios para os japoneses. As companhias ofertavam seus serviços aos fazendeiros oferecendo mão de obra apta e legalizada, mantendo recrutadores nos países de origem, oferecendo garantias de estabilidade dos trabalhadores, prometendo auxiliar os imigrantes em sua adaptação com auxílio material e disponibilização de intérpretes, com o valor cobrado variando entres a diversas agências (NOGUEIRA, 1992).

Diante desse cenário o governo japonês mandou um representante, em 1893, identificado potencial no Estado de São Paulo para receber os emigrantes japoneses não só para seus cafezais, mas para potencialmente se mudarem de forma definitiva (NOGUEIRA, 1992). Os paulistas vivenciavam uma forte expansão econômica e de infraestrutura, com o sistema de colonato oferecendo aos imigrantes rendas fixas e a oportunidade de trabalhar na própria terra.

O colonato foi organizado no oeste do estado, região ainda pouco povoada, onde ocorreu um movimento de loteamento de terras em pequenas propriedades que tinha nos imigrantes seu público-alvo. Era um esforço paulista para trazer famílias europeias, principalmente italianas, inicialmente estruturando o cultivo e colheita do café. O governo subsidiava a viagem das famílias, com os imigrantes sendo trabalhadores assalariados ou mesmo proprietários de pequenas áreas de terra onde oferecidos um salário fixo, uma renda sobre a produtividade do cafezal e a oportunidade de cultivar um espaço de terra para consumo próprio e comercialização (FRANÇA, 2008; TAKENAKA, 2003).

Esta possibilidade se abria em razão do sucesso da cafeicultura e de sua alta demanda. O café trouxe grande progresso econômico a São Paulo na segunda metade do século XIX em razão de sua expansão e da necessidade de uma rede serviços para sua comercialização. Contudo, até a década de 1870 apenas 5% dos imigrantes se destinavam às terras paulistas. O governo local, então, realizou esforços para receber estrangeiros, como a construção da Hospedaria dos Imigrantes e a subvenção das viagens. Em 1886 fundou a Sociedade Promotora de Imigração, uma iniciativa conjunta de governo e latifundiários, para divulgar a cafeicultura paulista como bom destino de imigração, gerando ótimos resultados com o crescimento na chegada de estrangeiros para suas lavouras (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992; TAKENAKA, 2003).

A ofensiva paulista na busca por trabalhadores europeus acabou sendo um alicerce para os primeiros passos da imigração japonesa que se utilizaria dos sistemas e infraestrutura criadas anteriormente. Em 1895 foi assinado o *Tratado da Amizade entre Brasil e Japão*, passo importante na diplomacia entre os dois países com alto interesse paulista na relação bilateral com o Japão, vendo o país, como potencial destino de sua exportação de café (YOSHIOKA, 1995; SOARES; VILIONE, 2015).

No ano de 1900, o governo estadual decidiu subvencionar a chegada de trabalhadores japoneses após muita pressão dos produtores de café. Porém, as negociações do representante de uma companhia de imigração brasileira com o governo e com representantes japoneses permaneceram infrutíferas, chegando ao ano de 1902 com o governo japonês declarando não concordar com a vinda de seus cidadãos em razão da distância, comunicação precária entre os países e falta de garantias oferecidas pela companhia. Entretanto, o ponto central de divergência era que até então os japoneses pretendiam se estabelecer como produtores independentes no Brasil. Tais condições se alteram em 1906 com o governo japonês enfrentando crises internas,

além do arrefecimento da emigração a outros países, especialmente aos Estados Unidos (NOGUEIRA, 1992).

O processo de imigração de cidadãos de um país tão distante e de cultura tão diferente é longo e complexo, sendo necessária uma harmonização de fatores relevantes para ambas as nações. Os brasileiros se interessam em receber imigrantes japoneses em razão da necessidade extrema de força de trabalho das fazendas que não estava sendo atendida com o fim do trabalho de escravizados e com o fluxo insuficiente de europeus. O Japão, também, passando por crises e transformações, vê na emigração de seu povo uma oportunidade política e econômica que resultou na primeira leva de japoneses partindo em direção ao Brasil em 1908.

### 1.2.2 Restauração *Meiji* e o plano japonês de emigração

Apesar de sua história milenar, o fim do Período<sup>18</sup> *Edo* (ou Era *Tokugawa*) pode ser considerado o marco de mudanças estruturais na sociedade japonesa que resultaram na emigração ao Brasil. A Era *Tokugawa* (1603-1868) se inicia ao final de décadas de batalhas de unificação entre os séculos XV e XVI, quando os guerreiros samurais do grupo vencedor receberam terras, títulos e privilégios, ascendendo como classe aristocrática e distinta. Surge o xogunato, estrutura ‘feudal’ em que o xogum (líder militar e proprietário de terras) era a autoridade central de diversos domínios administrados por senhores locais (daimio), à semelhança do que houve na Europa durante a Idade Média. O título de xogum (grande general) era concedido pelo imperador, que possuía papel religioso e de legitimador do grupo que estivesse à frente do país, com os samurais como base política e militar de sua estrutura de poder (KATO, 2012; GORDON, 2003).

Desde 1591 havia separação institucional e formal entre classes na sociedade japonesa com um decreto proibindo mudanças de status de samurai para comerciante ou de camponês para comerciante. O Período *Edo* se fundamentou em uma sociedade dividida com disparidade de status, modo de vestir, comportamento, moradia e renda. Nesta esteira, como medida de controle social, foi realizado o desarmamento da população que não fosse samurai, e a convocação destes últimos para o entorno dos castelos dos daimio para exercer função militar e burocrática (NAKAI; MCCLAIN, 2008; JANSEN, 2008).

---

<sup>18</sup> Os Períodos, ou Eras, da história do Japão são contados a partir da mudança do imperador ou marcadas por acontecimentos históricos de grande relevância para o país.

Um longo período de mais de 250 anos de paz marca a Era *Tokugawa*. As funções burocráticas assumidas transformaram os samurais, de guerreiros em um grupo letrado que acabava competindo entre si por cargos oficiais, gerando uma parcela considerável de insatisfeitos com suas posições profissionais (JANSEN, 2008).

Durante o Período *Tokugawa* o grupo dos agricultores passou por um processo de heterogeneização sendo vistas diversas formas de organização do espaço e da produção rural na virada para o século XIX, com a expansão da agricultura comercial e do beneficiamento de produtos (JANSEN, 2008). A camada rural da sociedade japonesa era altamente alfabetizada e educada para os padrões da época, com escolas espalhadas pelo país. Apesar do fechamento dos portos para o comércio, o Japão ainda recebia livros chineses e ocidentais (sendo proibidos os de conteúdo cristão) com a população acessando conteúdos técnicos e artísticos (GORDON, 2003).

A urbanização gerada ao redor dos castelos dos líderes, as mudanças na categoria dos samurais e em seus privilégios e os novos modelos econômicos e sociais no campo resultaram em tensões na estrutura política e social do xogunato. Além disso, o Japão ser um país fechado ao comércio internacional e a relações diplomáticas e trocas culturais acabou sendo o catalisador da crise que resultou na queda do xogunato.

Durante o Período *Tokugawa*, as relações internacionais japonesas se limitaram ao comércio com alguns poucos vizinhos, vivendo quase isolado do resto do mundo. No final do século XVI os japoneses encerraram suas relações comerciais com países ocidentais (Portugal, Espanha e Inglaterra), com exceção do comércio com os neerlandeses no porto de Nagasaki. As trocas se davam essencialmente com Coreia e China. Contudo, não possuíam grande relevância.

O fechamento internacional, todavia, não representou enfraquecimento econômico. No século XVI o Japão já havia vivenciado uma expansão na área de cultivo de arroz, além de utilização de melhores ferramentas de trabalho, fertilizantes, seleção de mudas e sementes e irrigação. O xogunato adotou políticas para a expansão da atividade comercial como o fim das barreiras de comércio entre as regiões do país e a promoção de mercados de rua para a transação de produtos (NAKAI; MCCLAIN, 2008).

No século seguinte o Japão era um dos países mais urbanizados do mundo com aproximadamente 7% de sua população vivendo em cidades com mais de 100 mil habitantes. Essa urbanização representa a existência de grandes centros de consumo gerando demanda para os produtores rurais e de manufaturas espalhados pelo país. O Japão viu especialização regional

da produção neste período, assim como o fortalecimento de uma cadeia comercial e de uma rede de transportes. A expansão e o amadurecimento das atividades comerciais motivaram, também, a criação de instrumentos financeiros (NAKAI; MCCLAIN, 2008).

Apesar da estrutura de características feudais, o território japonês já apresentava neste momento forte produção agrária, comércio e vida urbana dinâmicos como sinais de capitalismo. A partir da metade do século XVIII o Japão viu o crescimento de atividades econômicas além da agricultura como produção de saquê, processamento de alimentos em manufaturas (como molho de soja, vinagre, óleo), tecelagem (de algodão e seda), cerâmicas, papel e decoração (GORDON, 2003).

Conforme apontado Celso Furtado (2007), o desenvolvimento econômico baseado em mercado interno só é possível em um cenário de considerável complexidade econômica e com autonomia tecnológica. Características como urbanização crescente, nobreza agrária hereditária, estado análogo a servidão vivenciada pelos camponeses, grupo de mercadores-empresários e financistas cercados por um coletivo de artificies e artesões faziam o Japão se aproximar muito do que era visto na Europa no que tange a estrutura social (HOBSBAWN, 2013b).

O crescimento econômico e o fortalecimento empresarial se mostravam uma ameaça aos samurais que viam enfraquecida a estrutura de classes que fora estabelecida na formação do Período *Tokugawa*, com os comerciantes em ascensão econômica e social (NAKAI; MCCLAIN, 2008).

O xogunato, por sua vez, vivia crise fiscal desde o início do século XVIII, que era acompanhada por uma crise política, uma vez que para os japoneses uma má administração da coisa pública significava incompetência e questionamentos éticos sobre seus responsáveis (GORDON, 2003). Houve, também, dúvidas epistemológicas sobre a organização política e social do Japão, a respeito das formas que o conhecimento era tratado e colocado em prática pelas classes dominantes, especialmente pela filosofia de inspiração confucionista que sustentava e legitimava o regime do xogum (NAJITA, 2008). Com o passar das décadas e mudanças, especialmente econômicas, as classes da sociedade japonesa já não correspondiam à realidade vivida pelos seus cidadãos (JANSEN, 2008).

Foi o começo de um processo de transformações com a necessidade de reformas na sociedade e na economia. Havia crise econômica, alta fragmentação política e uma hierarquia social estática estremecida. A estabilidade fundamentada pelo poder bélico do clã *Tokugawa*

perdia apoio país afora, com a capacidade militar não sendo mais vista como única forma de sustentação para a união da nação.

Na esteira dos resultados da Guerra do Ópio na China (1839), com consequências devastadoras para o país oriental, potências ocidentais convencem o governo japonês a permitir a utilização de seus portos para abastecimento de combustível e provisões para suas embarcações. Em 1854, após ameaças de navios norte-americanos, foram permitidas transações nestes portos e tiveram início as relações diplomáticas com o Ocidente. Em 1858 foi assinado tratado com os britânicos estabelecendo tarifas para o comércio no país, no qual o Japão não possuía poder e autonomia sobre essas tarifas, e definia, até mesmo, que crimes cometidos por estrangeiros seriam julgados sob normas e cortes estrangeiras (GORDON, 2003).

Os fatos e o formato que definiram a abertura internacional fizeram com que os cidadãos japoneses se sentissem humilhados perante os ocidentais. A chegada de produtos importados e a exportação de produtos nacionais desestabilizou a econômica japonesa causando protestos contra o xogunato, visto como responsável pelo desembarque dos estrangeiros em seu país. Neste interim ocorre uma crise de sucessão no clã *Tokugawa*, com o imperador se negando a oficializar apoio ao herdeiro (GORDON, 2003).

A crise de sucessão causou inseguranças nos apoiadores de *Tokugawa*, o que estremeceu a relação entre o regime e a família imperial. O xogunato já havia falhado em mobilizar forças contra opiniões radicais que se intensificavam com a abertura do país e que se colocavam a favor de mudanças políticas mais profundas e repeliam a influência estrangeira. A demanda por reforma no Estado Japonês ganha contornos mais urgentes com a percepção de que havia um governo cada vez mais fraco, que além de seus problemas domésticos ainda se mostrava imóvel frente às imposições dos interesses dos estrangeiros.

Havia, assim, um ambiente propício com parte da elite samurai insatisfeita, com o descontentamento das classes manufatureira/industrial do campo e da cidade. Se via uma necessidade de reformas, com ascensão de ativismos contra a presença de estrangeiros e contra o xogunato. Os daimios e samurais que se consideravam pouco prestigiados pelo xogum lideraram grupos armados e ideológicos que buscaram a derrubada do regime. O xogunato perde legitimidade e apoio, surgindo um vácuo de poder disputado por diversos grupos com planos e ideais contrastante, resultando em confrontos e batalhas que seguiram durante as décadas de 1850 e 1860 (GORDON, 2003; JANSEN, 2008).

No ano de 1867 o xogum teve de renunciar a suas terras e se rendeu ao recém-criado exército imperial. A queda do xogunato viu a ascensão de novos líderes nacionalistas do Novo



Japão, especialmente samurais que gozavam de menos prestígio no antigo regime. Apesar da participação importante de comerciantes no apoio aos reformadores, a população comum japonesa pouco influenciou no processo de ruptura política. Um novo regime se estabeleceria em 1868, com a ascensão do Imperador *Meiji* ao trono após a morte de seu pai, inaugurando uma nova era no Japão (JANSEN, 2008; GORDON, 2003).

Não se tratou de uma revolução popular que alterava de baixo para cima a estrutura de Estado, mas sim do que ficou conhecido como Restauração, Reforma ou Renovação. Foi uma reforma aristocrática, com membros de grupos de samurais, comerciantes e proprietários de terra, que fizeram parte do centro de poder do Período *Tokugawa*, trabalhando conjuntamente para a derrubada de um governo que se via fraco, se vinculando à imagem do imperador para legitimar seus desejos.

A queda do Regime *Tokugawa* marcou o início do que é conhecido como Japão Moderno. O Período *Meiji* durou de 1868 a 1912, sendo seguido pelo *Taisho*<sup>19</sup> (1912-1926), *Showa* (1926-1989), *Heisei* (1989-2019) e *Reiwa* (2019-presente). Estes períodos não têm a mesma importância histórica do primeiro, uma vez que não houve mudança estrutural entre os diversos líderes entronados, apenas uma continuidade nas transformações liberais, capitalistas e ocidentalizantes iniciadas com a Restauração *Meiji*, e que foram definitivas para o processo emigratório japonês do início do século XX.

A Era *Meiji* marcou o fim da estrutura social e econômica feudal, para um período de centralização administrativa e a participação política do imperador, intervenção na economia, revolução industrial, construção de estrutura ferroviária, severa reforma agrária, criação de universidades e organização do parlamento. Se inicia, assim, um esforço de ocidentalização e expansão comercial (OLIVEIRA; YURA, 2019; LIMA, I. 2012).

Pode se dizer que a Restauração *Meiji* foi a expressão da mudança de um modelo chinês de estado para o modelo europeu-americano, sendo necessários menos de cinco anos para derrubar o xogunato e centralizar o poder político em uma monarquia parlamentarista (KATO, 2012). A rapidez dessa transição se deve ao panorama socioeconômico encontrado ainda antes da mudança de regime.

[...] o Japão estava mais disposto a imitar o Ocidente do que muitos outros países não europeus, e era também o mais capaz de fazê-lo. [...] A elite japonesa sabia que seu país era um entre muitos que se confrontavam com os perigos da conquista ou sujeição, com os quais já havia deparado no curso de sua longa história. [...] E, o que talvez fosse o mais importante, a elite japonesa possuía um aparato de Estado e uma

---

<sup>19</sup> “[...] encerrou-se, em 30 de julho de 1912, o período da Restauração *Meiji*, iniciando-se o de *Taisho*, mas o fato não influenciou no curso da história no que concerne à situação social do Japão” (HANDA, 1987, p.74).

estrutura social capazes de controlar o movimento de uma sociedade inteira. Transformar o país de cima sem se arriscar a uma resistência passiva, desintegração ou revolução é extremamente difícil. Os dirigentes japoneses estavam na posição histórica excepcional de serem capazes de mobilizar o mecanismo tradicional de obediência social para os propósitos de uma repentina, radical, mas controlada “ocidentalização”, sem maior resistência que as ocasionais dissidências dos samurais e rebeliões camponesas” (HOBBSAWN, 2013b, p.232-233).

A descentralização vista durante o Período *Tokugawa* foi o primeiro desafio, uma vez que a queda do regime exigiu um esforço de unificação, foco do novo governo nos anos 1870. O Japão era dividido em domínios que gozavam de certa autonomia administrativa e possuíam exército próprio. Em três anos foram abolidos os 280 daimios que formavam o Japão, que passaram a ser 72 prefeituras na nova estrutura política. Inicialmente os senhores destes domínios e samurais mantiveram privilégios, com altos salários e cargos políticos, sendo responsáveis por indicar as pessoas que assumiriam cargos públicos. O que permaneceu por poucos anos em razão dos custos financeiros e políticos destes privilégios, dando fim à hierarquia social secular que sustentou o xogunato com os samurais perdendo seu lugar de destaque. O próprio imperador passou, então, a designar os administradores das prefeituras (JANSEN, 2008; GORDON, 2003).

O processo de unificação passou também pela uniformização de procedimentos, sendo determinada uma separação entre a coisa pública e a privada (JANSEN, 2008). O fator central de uniformização da sociedade japonesa se deu em torno da figura do imperador. Houve um esforço na construção de uma nova imagem do imperador, que até a Renovação *Meiji* não ocupava papel de destaque político nas mentes japonesas. Em suas aparições e retratos a família real passa a utilizar roupas ocidentais, representando a modernidade proposta pelas lideranças. A Constituição Imperial (1890) fortaleceu os poderes da família imperial, que com os anos assumiu papel central de força para os japoneses, como parte de sua identidade nacional (GORDON, 2003).

A Renovação, como visto, aconteceu em razão de questões internas, mas foi a pressão externa que a desencadeou. Os anos de batalha no território japonês nas décadas de 1850 e 1860 viram, também, uma mudança de percepção sobre o ocidente com as visitas de japoneses a Estados Unidos e Europa. Abriu-se a possibilidade de utilização de conhecimentos e tecnologia ocidentais e inclusão do Japão no xadrez global de diplomacia e comércio (GORDON, 2003).

Os primeiros vinte anos da Era *Meiji* foram marcados pelos esforços da Missão *Iwakura* em pesquisar sobre o que do conhecimento ocidental deveria ser absorvido e aplicado pelos japoneses. Houve inspiração francesa nas normas legais, germânica na organização militar, e

estadunidense na educação. Foi um período de liberalismo seguido pela ascensão da ideia de um Grande Império Japonês, com a promulgação de sua nova constituição, Édito Imperial aos Soldados, Édito Imperial sobre Educação e *Wakon Yosai*<sup>20</sup>. Este último representa uma posição ambígua do Japão, aberto ao capitalismo e ao conhecimento científico ocidental e fechado à tal influência na sua ideologia e modo de vida, construindo uma barreira clara entre ambos (KATO, 2012; DEZEM, 2008).

Apesar do slogan, fica óbvia a influência ocidental no modo de vida, uma vez que as condições de consumo e de produção foram seriamente modificadas. Contudo, houve um cuidado na preservação de muitos valores e costumes que davam aos japoneses a sensação de distanciamento ideológico, que passa pela percepção de manutenção de fronteira entre o que era ocidental e o que era genuinamente japonês.

O sentimento nipônico era de perigo e oportunidade. As relações com os países ocidentais ainda não se davam em posição de igualdade, o que era reconhecido pelos japoneses em sua ânsia em observar e pegar para si o máximo de conhecimento e informações possível, ainda que permanecessem traçando um distanciamento em questões que considerassem como de risco para sua autonomia e modo de ser.

Os emissários da Missão *Iwakura* identificaram que a industrialização, o comércio e o poderio militar eram as fontes do poder dos países ocidentais, com o novo governo adotando o slogan *Fukoku Kyohei* ('país rico, exercício forte'). Para tanto, o Governo *Meiji* patrocinou a Revolução Industrial Japonesa com capital público, investindo na indústria de base (como ferroviária, de mineração e naval) e dando apoio aos monopólios que se fortaleciam ou surgiam no âmbito da mudança de regime. Esses monopólios são conhecidos como *zaibatsu*, corporações como a *Mitsui*, uma empresa familiar que desde o século XVII já comercializava alimentos e prestava serviços financeiros, inclusive para o xogunato (GORDON, 2003).

O esforço de ocidentalização nas primeiras décadas de *Meiji* teve como resultado a criação de certo poder de persuasão diante das potências ocidentais o que permitiu que fossem renegociados os tratados estabelecidos quando da abertura dos portos japoneses. A nova fase da diplomacia inaugurou o período de sanha imperialista japonesa (JANSEN, 2008).

Já no crepúsculo do século XIX o Japão se colocava em posição de destaque na Ásia com a franca expansão de sua indústria, comércio e poder militar. O país se torna um

---

<sup>20</sup> *Wakon Yosai* significa 'espírito japonês e inteligência ocidental', slogan que sustentava politicamente o movimento do Japão se abrindo ao conhecimento técnico-científico ocidental, mas se fechando para sua influência ideológica (KATO, 2012).

participante ativo da geopolítica mundial buscando se fortalecer como liderança asiática, conquistando lugar à mesa com as potências imperialistas ocidentais (JANSEN, 2008).

Nesta esteira foi criada a Doutrina *Okuma*, uma espécie de Doutrina *Monroe*<sup>21</sup> nipônica, para dar suporte à política de expansão militar, com modelos nacionalistas de fortalecimento da imagem do imperador em que o Império Japonês seria o protetor do Oriente ante os agressores ocidentais (DEZEM, 2008).

Os japoneses tinham um sentimento de solidariedade com seus vizinhos contra o imperialismo ocidental, ao passo que se viam como superiores. O Japão adota ações colonialistas na Coreia e em Taiwan, justificando sua postura colonialista em nome da ‘civilização’ de povos do Leste da Ásia. Logo se envolveria, também, em conflitos com Rússia e China (GORDON, 2003).

A vitória japonesa contra os russos em 1904-1905 representou a conquista de espaço entre os poderosos impérios do mundo, que já havia começado com a Renovação *Meiji* e se consolidado com a aliança com os britânicos em 1902 (HOBSBAWN, 2013c).

Portanto, o que é chamado de ‘modernização’ ou ‘ocidentalização’ da economia é, de fato, a formação de um aparato capitalista pelo Estado. Ao passo que se inspirava livremente no que considerava como ‘melhor’ nos países ocidentais, alimentava, simultaneamente, uma rivalidade com eles. A ‘modernização’ do Japão *Meiji* é marcada pela rápida transição para a geopolítica capitalista ocidental, inclusive com ações imperialistas na Ásia. A alteração estrutural da organização social do país foi essencial para a completa participação, integração e acumulação do capital no país, nos moldes de revoluções ocorridas no continente europeu décadas antes, com o Estado assumindo papel central.

O sucesso da expansão industrial e do comércio de seus produtos no exterior era financiado pelos tributos recolhidos especialmente do setor rural do país, que respondia por cerca de 80% do total arrecadado nos primeiros anos da Era *Meiji*. Foi criado um plano de tributação e uma legislação sobre a posse de terras, uma vez que o regime anterior recolhia os tributos coletivamente dos vilarejos e não dos indivíduos. Esta mudança se inicia com uma pesquisa oficial definindo os proprietários de terras no país e o valor de suas terras, e sendo cobrados tributos em moeda corrente (anteriormente arroz era usado como moeda para a tributação) (JANSEN, 2008; GORDON, 2003).

---

<sup>21</sup> Política externa estadunidense que ficou marcada como uma ação dos EUA de afirmação de poder e influência sobre todo continente americano (TEIXEIRA, 2014).

Dessa forma, o Período *Meiji* acaba marcando também um processo de reforma agrária, gerando novas relações entre camponeses e proprietários de terras. Houve modernização tecnológica e surgimento de uma nova estrutura social rural e urbana, desestabilizando a condição de vida dos moradores do campo. Os camponeses que produziam em pequenos lotes nos *muras* se tornam uma nova classe trabalhadora rural, que se viu diante de crises por razões climáticas, trabalhistas, tributárias e de preços internacionais. As crises camponesas resultaram em êxodo rural especialmente para cidades grandes como Osaka e Tóquio (CARRANCO, 2006; TAKENAKA, 2003; OLIVEIRA; YURA, 2019).

Além das questões agrárias o período viu um grande crescimento da população japonesa, cerca de 30% em dez anos. As cidades não foram capazes de comportar a chegada de tantas pessoas, que acabavam se vendo em condições de miséria. O êxodo, então, acaba se expandindo para regiões periféricas do território japonês como as ilhas de Hokkaido e Okinawa, deixando de ser êxodo rural e se tornando um processo migratório (OLIVEIRA; YURA, 2019; TAKENAKA, 2003).

O governo japonês, em pleno processo de abertura internacional, com esforços para aumentar transações com outros países e realizar troca de tecnologia e infraestrutura, fruto da Missão *Iwakura*, vê na emigração uma saída para seu problema demográfico e social. O Japão Imperial passa, então, a olhar para o exterior, não apenas como referência de modernização de sua estrutura política e inclusão comercial, mas também como possibilidade de ganhos de poder e influência expansionista, seja pela via da diplomacia, das guerras ou da emigração.

Em 1885 os primeiros japoneses emigram formalmente para trabalhar no Havaí, cujo governo se responsabilizou pelos gastos no transporte dos imigrantes. No ano seguinte foi assinado o tratado de imigração entre os dois governos, que abriu 600 vagas para imigrantes que foram concorridas por 28 mil candidatos (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

A consolidação da emigração para o Havaí ocorreu como um empreendimento binacional de japoneses e havaianos com o envio de 30 mil japoneses em apenas um ano. Nos anos seguintes a emigração japonesa se expande para diversos outros países como Austrália, Canadá e Estados Unidos (CARRANCO, 2006; KODAMA, 2007; NDL, 2009).

Nos primeiros anos do século XX se ampliou o movimento de ocupação de territórios, que na Ásia buscava aumentar a influência de seu império, se estabelecendo em Manchúria, Palau, Saipan e Coreia. Ao passo que a emigração para o Ocidente era incentivada para a população excedente da zona rural, que poderia produzir alimentos além-mar que seriam importados pelo Japão (STANIFORD, 1973).

Os emigrantes pioneiros eram, em geral, moradores do campo que buscavam criar raízes e enviar dinheiro para suas famílias que ficaram no Japão. Os altos valores remetidos aos familiares nos primeiros anos ajudaram na redução das tensões no país. Por outro lado, os bons resultados precederam mudanças de objetivos, pois nos anos seguintes cresce o número de decasséguis: emigrantes que buscam ganhar dinheiro rapidamente para voltar à sua pátria de origem (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Com o sucesso da emigração foram criadas empresas voltadas ao envio de cidadãos ao exterior: as companhias de emigração. A primeira, *Kichisa Imin Goshi Kaisha*, surgiu em 1891, sendo acompanhada por outras 28 até o ano de 1905. Com o governo japonês focando seus esforços em suas diversas crises internas e no esforço militar, como a I Guerra Sino-Japonesa (1894-1895), a emigração foi colocada sob responsabilidade destas organizações e dos governos regionais (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992; NDL, 2009).

Havia uma competição entre companhias para o envio de pessoas para fora do país, na qual as companhias realizavam práticas abusivas com os emigrantes como a apropriação de reservas de dinheiro e falsas promessas a respeito de seu local de destino. Ainda assim, as companhias de emigração mantiveram papel central, sendo elas as responsáveis pela negociação dos primeiros tratados internacionais que ocorreriam junto ao Governo Brasileiro e ao Estado de São Paulo, que reservava especial atenção à situação (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992; NDL, 2009).

Em 80 anos, entre o início da Era *Meiji* e a II Guerra Mundial, 750 mil emigrantes japoneses se destinaram a 35 países. Foi uma emigração curta e com poucos emigrados, sendo inferior, por exemplo, aos expatriados da Noruega (que possuía população menor que a do Japão) e absolutamente menor que os mais de 10 milhões de emigrantes italianos. Além do início tardio, as restrições aos japoneses explicam esse baixo número (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Os japoneses, antes vistos como um povo pacífico e trabalhador, passam a ser vistos como o país da tradição dos guerreiros samurais, especialmente após a vitória japonesa nas guerras contra a China (1894-1895) e contra a Rússia (1904-1905) (DEZEM, 2008). Surge, assim, uma percepção de presença ameaçadora dos japoneses nos territórios ocidentais. Nesse ínterim, o Canadá adotou medidas restritivas à chegada dos nipônicos a partir de 1895, ao passo que a Austrália restringe sua imigração em 1901. A anexação do Havaí pelos EUA, em 1898, marca o início das restrições à entrada dos nipônicos no Havaí. A partir de 1907 com a cada

vez mais dificuldades na emigração aos EUA, os japoneses passam a se dirigir para países asiáticos e latino-americanos (TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Antes disso, no ano de 1893, as autoridades japonesas haviam enviado ao Brasil um comissário para conhecer e avaliar as possibilidades de emigração ao Brasil nos estados de Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e São Paulo. Se destacando o último que foi bem avaliado, considerado um lugar para criar raízes pois consideraram que possuía terras de boa qualidade e características climáticas adequadas (NOGUEIRA, 1992; OCADA, 2012).

Integrantes de companhias de emigração também se deslocaram ao Brasil e estabeleceram contatos com agências brasileiras de imigração nos anos seguintes. Todavia, o governo japonês, em um primeiro momento, não recomendou a emigração ao Brasil por acreditar que o país não seria um bom destino para seus súditos em razão de condições de trabalho e moradia, falta de comunicação e ausência de garantias das agências. Além disso, os brasileiros se interessavam pela imigração de trabalhadores para a produção de café, enquanto os japoneses pretendiam que seus emigrantes fossem produtores independentes em pequenas propriedades (NOGUEIRA, 1992).

Os fazendeiros paulistas, com dificuldades em receber mais trabalhadores europeus, que eram sua preferência, enviaram um representante da Secretaria Estadual de Agricultura a Argentina, Chile e Estados Unidos, a fim de se informar sobre os japoneses. Recebendo, assim, boas indicações. Além disso, os produtores de café viam com bons olhos a criação de relações comerciais com os japoneses para a exportação de sua produção (NOGUEIRA, 1992).

O Governo do Estado de São Paulo, então, se articula com as companhias japonesas de emigração oferecendo contratos de trabalho e subsidiando a chegada de nipônicos ao Brasil. Esse subsídio era dividido entre governo estadual e fazendeiros, que seriam reembolsados pelo trabalho dos imigrantes (TAKENAKA, 2003).

O movimento migratório japonês ocorre com seu país passando por severas mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais, especialmente na transição da economia agrária feudal para economia industrial urbana com a população sofrendo com fome e desemprego. Se unindo, pela emigração, à necessidade brasileira por mão de obra com a queda do trabalho escravizado e a necessidade por trabalhadores para a lavoura de café.

### 1.2.3 Japoneses no Brasil: ondas migratórias e estabilização

#### **Cafeicultura, suporte estatal e independência**

A emigração dos japoneses foi marcada por expectativas de diversos atores: i) migrante em busca de uma vida melhor; ii) familiares que ficaram no Japão e necessitavam do envio de dinheiro para seu sustento; iii) amigos na expectativa de sucesso do viajante para decidir se também emigrariam; iv) governo japonês que pressionava seus cidadãos para melhoria social e econômica do país, além de entender que o emigrante se tornava um representante do Japão que não poderia envergonhar o país e o imperador, devendo trabalhar com honra e dignidade (OLIVEIRA; YURA, 2019).

Havia profunda preocupação e participação do governo japonês no processo de emigração pois se tratava de um projeto político e diplomático, além de, obviamente, econômico. Os emigrantes assumiam papéis importantes para o governo e para a sociedade japonesa em sua condição de estrangeiros representando seu país no exterior. O sucesso do projeto de emigração era essencial para o expansionismo do Império Japonês, que alcançaria seu ápice com suas ações na II Guerra Mundial.

Em 18 de junho de 1908, após 52 dias de viagem, o navio *Kasato-Maru* aportou em Santos com os primeiros 781 imigrantes nipônicos desembarcando no Brasil. Os japoneses desembarcaram no Porto de Santos e se dirigiram à Hospedaria dos Imigrantes na Cidade São Paulo para depois se deslocarem de trem aos cafezais. A viagem foi fruto de contrato celebrado entre o Estado de São Paulo e a Companhia Japonesa de Imigração e Colonização (OLIVEIRA; YURA, 2019; TAKENAKA, 2003; KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

Os produtores de café demandavam o perfil de famílias que seria uma forma de aumentar o tempo de permanência dos trabalhadores em suas terras. Essas famílias deveriam ser formadas por ao menos três pessoas, entre 12 e 50 anos, aptas a trabalhar. Para atender à tal exigência ocorreram casamentos de fachada e parentescos falsos, que ficaram conhecidos como famílias compostas, resultando em problemas de relacionamentos e de fixação nas fazendas (NDL, 2009; TAKENAKA, 2003).

As famílias compostas são uma expressão nítida de que a finalidade econômica neste momento sobrepõe qualquer outro caráter pessoal ou social. Quaisquer empecilhos seriam sobrepujados pelo atendimento às necessidades de produção econômica, mesmo que significassem questões humanas delicadas.



Nos primeiros meses nas lavouras de café já foram sentidas as primeiras insatisfações com as condições de trabalho e com os pagamentos, demandando a intervenção de responsáveis da companhia de imigração para mediar os conflitos, uma vez que os ganhos mal eram suficientes para cobrir as despesas com alimentação dos imigrantes (NDL, 2009). Os cafezais já velhos e pouco produtivos de algumas das fazendas pioraram ainda mais tal condição, o que tornava impossível o sonho de ganhar dinheiro suficiente para voltar a seu país com melhores condições financeiras (KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

Além disso, os japoneses se viram vítimas de propagandas que divulgavam o Brasil como um paraíso tropical, local onde fariam fortunas de forma rápida, o que não se mostrou viável. As agências recrutadoras divulgavam os destinos com cartazes pelas cidades japonesas e palestras incentivando a emigração. As propagandas prometiam riqueza com altos valores a serem recebidos pelo trabalho nas lavouras de café, com pagamentos seis vezes mais altos do que recebia um trabalhador rural no Japão. Porém, os salários no Brasil eram basicamente o mesmo valor que receberiam no Japão, mas executando atividades mais pesadas e desgastantes (TAKENAKA, 2003).

A alimentação foi outro entrave, pois a eles eram acessíveis apenas feijão, toucinho, bacalhau e um tipo de arroz com o qual não possuíam nenhuma familiaridade, isto quando havia alimento. Houve também falta de atendimento médico e de outras necessidades básicas (YOSHIOKA, 1995).

Como ilustração trágica da dificuldade no acesso a atendimento médico há a história de um dos irmãos mais velhos de meu avô, que foi a óbito nas costas de sua mãe enquanto ela trabalhava sob sol escaldante nas atividades rurais. Apresentando febre pela manhã, com a ausência de suporte médico, minha bisavó decide levá-lo com ela para o trabalho para que não ficasse sozinho em casa. Teruo Yokoo faleceu aos três anos de idade e se encontra sepultado no Cemitério Japonês de Álvares Machado/SP.

Figura 2 - Túmulo de Teruo Yokoo, Cemitério Japonês de Álvares Machado



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

Más condições de trabalho e moradia, remunerações muito inferiores ao divulgado durante o recrutamento, os altos preços dos armazéns, único local para compra de mantimentos, dificultavam qualquer tipo de poupança. Há diversos relatos de abandono e fuga de japoneses que se sentiam enganados pelas propagandas, razão pela qual não se viam obrigados a cumprir seus contratos de trabalho (TAKENAKA, 2003).

No entanto, aos nipônicos era inconcebível retornar à terra do sol nascente como derrotados após fracassar no Brasil. Além disso, as dívidas assumidas com o processo de emigração faziam com que, mesmo arrependidos, os imigrantes permanecessem no país enfrentando depressões e até mesmo casos de suicídios (YOSHIOKA, 1995).

Frente a tais condições, vários fugiram, seja para a capital de São Paulo seja para trabalhar nas estradas de ferro que se multiplicavam, ou mesmo iam para outros estados e até reemigravam para países vizinhos (NDL, 2009).

Tais dificuldades resultaram em dois anos sem a chegada de japoneses ao Brasil, com o governo imperial autorizando em 1910 outra agência, a Companhia *Takemura* de Colonização, a enviar 906 emigrantes. Ocorreram dificuldades semelhantes com esta nova leva de trabalhadores, o que foi apaziguado progressivamente com a evolução do processo de recrutamento e de recepção dos imigrantes nos anos seguintes, reduzindo os incidentes e aumentando a fixação nas fazendas (KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

Após os primeiros anos de incertezas e decepções no Brasil, aos poucos os japoneses se distanciavam do sonho de volta rápida à sua terra de origem, identificando a lavoura independente como forma de aumentar seus ganhos e possibilidades (KIYOTANI; YAMASHIRO,1992).

Após cerca de quatro anos de trabalho fixo passavam a alcançar melhores condições de salários e de vida. A eles era permitido plantar nas áreas mais afastadas dos cafezais e criar animais para consumo ou mesmo venda, se dedicando a suas próprias atividades durante as folgas. Após esse período era possível, inclusive, o envio de valores a familiares no Japão. Com a estabilidade econômica, alguns imigrantes compraram terras com o dinheiro acumulado - especialmente matas virgens no interior de São Paulo -, outros alugavam áreas, pois pretendiam retornar ao Japão em breve, não achando vantajosa a compra de lotes no Brasil (NDL, 2009).

Ocorreram, também, parcerias com os japoneses trabalhando como arrendatários do latifundiário, dividindo as receitas da produção. Houve, ainda, ocupação como formador de fazenda, instrumento de trabalho em que os japoneses formavam o cafezal em contratos de 4 a 6 anos, com as receitas de outras culturas na propriedade sendo suas (TAKENAKA, 2003).

Se identifica, assim, uma transição entre os primeiros imigrantes e seus contratos de 1 ano de trabalho desejando rapidamente levantar dinheiro para voltar ao Japão para imigrantes que, nos anos 1920, viam que necessitariam de um maior tempo e de uma produção independente. Isso foi possível pois ocorreu no período em que latifundiários decidiram lotear suas terras em áreas menores para venda, justamente quando os japoneses começavam a possuir poupanças para compra de seus lotes (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Nas décadas de 1910 e 1920 já se via os primeiros nipônicos alcançando independência econômica com suas lavouras próprias. Houve, também, a mobilidade profissional dos que foram trabalhar nas estradas de ferro, dos profissionais que saíram das lavouras para exercerem outro ofício na fazenda ou na cidade, dos vendedores ambulantes, e dos primeiros comerciantes que se estruturaram com os valores poupados no trabalho rural. Nos primeiros anos o grupo de japoneses que se encontravam nas cidades foi o que conseguiu maiores ganhos e que realizou maiores remessas de dinheiro ao Japão (KIYOTANI; YAMASHIRO,1992).

Ruth Cardoso (1995, p. 121) destaca que esse primeiro momento de ascensão econômica dos japoneses no Brasil é marcado pelo papel vital exercido pela colônia japonesa que já se organizava em terras estrangeiras.

[...] é preciso lembrar que o colono não se torna arrendatário ou pequeno proprietário exclusivamente por sua capacidade de poupança. Insistimos nos aspectos positivos e específicos da centralização de recursos e decisões porque isto tem sua importância,

mas é preciso agregar outro fator atuante neste processo: a solidariedade nacional, em outras palavras, o aparecimento da noção de Colônia Japonesa. [...] Estas relações se atualizam quando a família imigrante se dispõe a abandonar o colonato, ou antes mesmo, quando ocorrem mudanças de uma para outra fazenda, sempre em busca de melhores salários ou melhores condições de trabalho. Porém, é no momento de arrendar ou comprar um sítio que os amigos ou parentes já estabelecidos aparecem como intermediários. Esta ajuda pode assumir as formas mais variadas, desde um simples conselho - "compre terras em tal região porque são boas" - até o empréstimo que possibilita a compra ou o contrato com companhias de terras ou arrendadores influentes.

Com o capital poupado e o conhecimento de língua portuguesa que se acumulavam com o tempo no Brasil, os japoneses dão mais um passo em direção a sua evolução econômica, começando a abrir pequenos negócios de comércio que se desenvolvem junto ao crescimento da comunidade *nikkei* (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Como se vê, os imigrantes passam por um período breve e intenso de adaptação, desenvolvendo uma nova relação com o trabalho em busca de seus objetivos econômicos. O alargamento do prazo dos contratos de trabalho com seu comprometimento a médio prazo permitiu que fosse acumulado capital que possibilitou a produção independente, identificada como a melhor forma de crescimento econômico. O que ia ao encontro da necessidade dos latifundiários que buscavam há tempos formas de aumentar o tempo de permanência dos trabalhadores imigrantes em suas terras. Ainda que deixassem a posição inicial dos contratos de trabalho, os japoneses ainda se mantinham de alguma forma vinculados à lavoura de café.

A transição entre força de trabalho da cafeicultura para os núcleos de colonização não se deu de maneira uniforme, costumando depender da qualidade da fazenda em que se era empregado, com o tempo variando entre um e dois ciclos que representavam entre quatro e dez anos de trabalho para poupar o suficiente para adquirir sua propriedade (HANDA, 1987).

Entre 1908 e 1914, 14.886 japoneses chegaram para trabalhar nas lavouras de São Paulo, quando parou a subvenção à sua imigração em razão de dificuldades econômicas do governo e dos cafeicultores. No mesmo ano se iniciou a I Guerra Mundial, freando o fluxo de imigrantes europeus, o que levou a reabertura do Brasil aos japoneses já em 1916. Nos quatro anos seguintes chegaram mais 13.595 japoneses (FRANÇA, 2008).

Com a recessão e o desemprego vividos pelo Japão após o fim da I Guerra, especialmente a partir de 1923, os japoneses veem a emigração como uma diretriz prioritária. A crise de 1929 teve graves resultados na economia japonesa, aumentando o fluxo emigratório consideravelmente. Contudo os esforços de guerra empreendidos a partir de 1940 estancam esse movimento, pois focava-se no envio de tropas aos vizinhos asiáticos (HANDA, 1987).

O governo japonês foi muito participativo no processo de emigração, na década de 1920, quando assumiu sua responsabilidade, realizando inspeções sobre as condições de trabalho e subsidiando alimentação, moradia e vestuário. Foi neste momento que houve uma injeção também de capital, com cidadãos japoneses adquirindo terras e organizando suas colônias, o que passava a os distanciar do caráter inicial de força de trabalho para os cafezais. Os brasileiros já haviam perdido o interesse em patrocinar sua chegada, pois não viam mais a necessidade de importação de trabalhadores para a cafeicultura, especialmente os nipônicos (CARDOSO, 1995; FRANÇA, 2008).

O fim do incentivo à chegada de japoneses era esperado em seu viés político, pois os asiáticos não eram vistos como interessantes para a ‘formação’ do povo brasileiro. A participação do governo japonês subvencionando seus emigrantes foi um golpe contra os interesses políticos e econômicos dos fazendeiros paulistas, uma vez que se afastava completamente seu desejo de formação de mão de obra barata à sua disposição.

A ideia de núcleos rurais de japoneses é antiga, sendo referida a Takeaki Enomoto, que desde a década de 1890 visualizava a criação das colônias com o governo japonês disponibilizando terras em países estrangeiros para seus cidadãos se estabelecerem. Enomoto foi Ministro de Relações Exteriores, contudo não logrou êxito em seu projeto nem como ministro nem mesmo posteriormente, como empresário de companhia de emigração. Contudo suas ideias ressoaram anos a fio no planejamento japonês (NDL, 2009).

Em 1910 foi registrada a primeira iniciativa de assentamento planejado e organizada por capital japonês no Brasil: a Colônia *Katsura*. Localizada em Iguapé/SP, foi fundada de fato em 1913, recebendo 30 famílias de japoneses que já viviam no Brasil. A iniciativa se seguiu com outras iniciativas como as Colônias Aliança e Registro (NDL, 2009).

Tomoo Handa (1987) identificou três tipos de colonização japonesa no Brasil no período anterior a 1945. O primeiro era o núcleo planejado, com a organização sendo realizada por companhias oficiais de imigração e colonização oferecendo instalações básicas e focando-se no imigrante que vinha diretamente do Japão. A segunda forma era estruturada por um líder que organizava o núcleo a partir de suas ideias e experiências com a intenção de ser mais do que trabalhador rural assalariado, e contava com apoio estatal japonês em alguma medida, tendo como público os japoneses que haviam passado pelas fazendas de café. O terceiro tipo era a venda de lotes em uma atividade econômica empresarial comum, um empreendimento voltado aos imigrantes já estabelecidos no Brasil.

A aglutinação de famílias japonesas foi fundamental para a organização de seu modo de produção, e meio de facilitar a compra de pequenas propriedades pelos imigrantes. Além disso, a formação dos núcleos simplificou os processos de ajuda oficial japoneses e a formação de cooperativas (CARDOSO, 1995). Era no núcleo étnico que os imigrantes sentiam desfrutar da liberdade de viver e produzir conforme as normas de seu país de origem, preservando características sociais e culturais (TSUKAMOTO, 1973).

Nos primeiros dez anos de imigração já se podia identificar diversas colônias japonesas no Brasil: Colônia de Juqueri e Vila Cotia, nos arredores da Cidade de São Paulo; Colônia *Hirano*, Colônias *Uetsuka* I e II, Colônia Birigui, Colônia Baibem e Colônia Brejão, ao longo da Estrada de Ferro Noroeste no interior de São Paulo; Colônia do Triângulo Mineiro, em Minas Gerais; e Colônia de Campo Grande, em Mato Grosso do Sul (NDL, 2009).

A criação dos núcleos envolvia um trabalho árduo de dezenas de pessoas, tudo isso em meio à violenta ocupação e proteção das áreas que era realizada por homens armados. Eram realizadas longas incursões mata adentro até encontrar o local correto, neste caminho construíam-se pontes, barracões improvisados e alojamentos para os primeiros habitantes, em missões que demandavam meses (HANDA, 1987).

O aglutinamento de famílias japonesas na mesma localidade na formação das colônias sempre resultava na criação de associações (*nihonjin-kai*) para tratar dos assuntos coletivos, com organização alicerçada na ideia de *mura* (aldeia rural japonesa). Estabelecia-se uma ordem social com assembleia para eleição de diretores, redação de regulamentos, normas e, até mesmo, punições (KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

A associação representava uma estrutura administrativa para a colônia se preocupando com conservação de estradas, educação e saúde, com a construção e manutenção de serviços e com a atividade econômica, realizando pesquisas e construindo e adquirindo instalações e materiais. A existência de associação é comum a todas as colônias de japoneses (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Na década de 1920 ocorreu no Japão um movimento repensando o caráter temporário das emigrações, que visava a criação de estruturas de apoio para que os emigrantes tivessem maior segurança. Em 1929 foi criada no Brasil a Bratac (Sociedade Colonizadora do Brasil) como instituição para unificar as colônias no país, seguindo a mudança da política iniciada pelo governo anos antes. A Bratac estabeleceu, por exemplo, condições para a aquisição de terras, tais como distância máxima de estação ferroviária e características topográficas para que uma

área fosse considerada adequada para colonização (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Apesar da importância do suporte institucional, desde os primeiros anos das aglomerações rurais de japoneses já havia um princípio coletivista, seja com a criação das associações, seja com o incentivo à formação de cooperativas como forma de acelerar o desenvolvimento da comunidade. Os jornais japoneses incentivavam a criação de cooperativas com o Consulado Japonês prestando assistência técnica aos produtores para sua organização (KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

No início do século XX o Japão já conhecia e experimentava empreendimentos cooperativistas, o que foi trazido pelos imigrantes ao Brasil. O governo japonês patrocinou iniciativas neste sentido no Brasil, pois identificava como necessárias para o sucesso dos expatriados, surgindo diversas cooperativas nas colônias nas décadas de 1920 e 1930 (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

As cooperativas atuavam para facilitar a abertura de mercados para os japoneses que sofriam nas transações em razão de seu pouco conhecimento da língua portuguesa, sendo mecanismos para que os pequenos agricultores viabilizassem sua produção (SAKATA; WAKISAKA, 1992). A participação nas cooperativas assumia caráter compulsório para os japoneses de um determinado núcleo, baseadas em uma mentalidade de cooperação que confundia interesses particulares e coletivos (CARDOSO, 1995).

Neste cenário, a produção dos imigrantes japoneses ao final da década de 1920 já passa a ganhar destaque. Segundo dados da Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, os japoneses eram responsáveis por 17% do valor produzido no Estado, mesmo sendo apenas 5% de sua população. Foram favorecidos pelo *boom* do café na década de 1920 e pelo aparato estatal japonês com auxílio técnico e financeiro. A renda alcançada com a produção do café permitiu que os imigrantes passassem a cultivar outras culturas, destacando-se o algodão, essencial após a Crise de 1929 que atingiu fortemente a cafeicultura. O governo japonês se articulou para a compra e exportação do algodão produzido pelos japoneses no Brasil, que respondia por metade da produção nacional no final da década de 1930 (KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992; UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

O ótimo resultado econômico passou pelas ações de apoio que o Império do Japão realizou visando o sucesso de seus emigrantes. O plano de expansão comercial e de influência diplomática se sustentavam também com a demonstração de poder e capacidade que era expressa pelo êxito dos japoneses emigrados.

No início da década de 1930, as companhias de emigração japonesa já operavam não apenas no envio de força de trabalho, mas adquirindo e loteando terras no território brasileiro, enviando os japoneses diretamente para essas colônias. Essas ações visavam atender a necessidades demográficas japonesas e simplificar a adaptação dos trabalhadores (NDL, 2009).

Como bem afirma Hayashi (2023, p. 227), o os japoneses realizaram uma:

espécie de reforma agrária em território estrangeiro, garantindo a alguns de seus cidadãos o efetivo gozo do direito civil à propriedade (escasso no Japão), bem como a direitos sociais como educação e saúde, e a direitos econômicos como créditos e capitais fixos para agregação de valor de sua produção bruta primária.

Houve casos em que os grupos de imigrantes eram formados por pessoas com maior nível de instrução, de modo que alcançavam bons resultados por se desenvolverem com maior grau de sofisticação e organização, realizando intercâmbio com instituições japonesas na busca de pesquisas e soluções científicas (YOSHIOKA, 1995).

A atuação do Estado Japonês marca, portanto, parte da trajetória de mobilidade social ascendente dos japoneses e seus descendentes no Brasil rural. Sua vantagem comparativa em relação a grande parte dos brasileiros sem ascendência japonesa residia, em certa medida, nessa garantia de direitos e de políticas públicas por parte do Estado japonês (HAYASHI, 2023, p. 228).

A participação mais direta e relevante do Estado Japonês foi limitada, menos de 5% dos imigrantes usufruíram de tais ações. Contudo seu sucesso, ainda que restrito, repercutiu entre os japoneses incentivando a criação de novas colônias e oferecendo a outros grupos *nikkeis* acesso à suas instalações, como máquinas de beneficiamento de produção e a possibilidade de venda conjunta (HAYASHI, 2023). Nos anos 1930, mais da metade dos imigrantes já havia alcançado sua independência econômica, seja possuindo as terras, seja sendo arrendatários. Os japoneses já usufruíam de uma vida de pequenos proprietários de terra, em que muitos contavam com os serviços de famílias de colonos brasileiros contratados para trabalhar em suas terras (HANDA, 1987).

O período de 1924 a 1934 marcou o maior fluxo de japoneses com destino ao Brasil, registrando-se a chegada de 121.921 imigrantes, tornando o país a maior comunidade japonesa fora da Ásia (OLIVEIRA; YURA, 2019). O que se tem é a massiva chegada de japoneses para áreas rurais no Brasil, que na década de 1940 passavam dos 140 mil. Desse total, mais de 90% se concentravam no Estado de São Paulo (IBGE, 2007).



### **Dos efeitos dos nacionalismos à construção de um novo arranjo social**

Esse crescimento da população japonesa no Brasil enfrenta um grande revés em 1934, quando a Constituinte Brasileira age para frear sua chegada. Foi estabelecida uma cota de 2% do total de imigrantes de cada nação que chegaram ao Brasil nos cinquenta anos anteriores, o que atingia sobremaneira a corrente migratória japonesa que havia iniciado tardiamente em relação aos europeus. Destacaram-se como motivos para diminuir a chegada de nipônicos a dificuldade de assimilação dos japoneses ao povo brasileiro e o interesse em evitar que características asiáticas, e africanas se estabelecessem como parte da formação social brasileira (NDL, 2009; OLIVEIRA; YURA, 2019).

No ano de 1938 foi aprovada uma lei nacional obrigando o uso do idioma português nas escolas em todas as matérias para controlar o que foi denominado de ‘ideologias estranhas’, atingindo o âmago da colônia japonesa. Entre os imigrantes da época, os japoneses se destacam como os mais preocupados com a educação de seus filhos, por vezes renunciando a ganhos financeiros que poderiam ser gerados pelo seu trabalho para que pudessem se dedicar aos estudos. As colônias de imigrantes possuíam escola que oferecia educação formal e de valores japoneses às crianças nascidas no Brasil, sendo o local em que as crianças ‘se tornavam japoneses’, onde se ensinava o espírito japonês (*Yamato damashii*) e o culto à figura do imperador. É sabido que o governo nipônico contribuía financeiramente com as escolas, não havendo maiores informações sobre valores (OLIVEIRA; YURA, 2019; KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

No final do mesmo ano ocorreu o fechamento das escolas estrangeiras no Brasil. Contudo, o desejo dos japoneses em ensinar seu idioma aos descendentes manteve o ensino particular, que era constantemente atacado pela polícia a partir de denúncias (OLIVEIRA; YURA, 2019; KIYOTANI; YAMASHIRO, 1992).

Apesar de iniciativas repressivas, o final da década de 1930 foi momento de grande prosperidade da comunidade japonesa no Brasil, que resultou na mudança do perfil dos imigrantes, que deixa de ser principalmente de jovens, passando a ser formados por famílias com crianças e idosos (HANDA, 1987). Neste período a Bratac atuou fortemente no apoio às suas colônias, entre 1935 e 1939 os japoneses fundaram no Brasil empresas bancárias, comerciais, mineradoras e agrícolas. O governo japonês também ampliou sua ação para vizinhos sul-americanos (UCHIYAMA; TAJIRI; YAMASHIRO, 1992).

Entretanto, as ações nacionalistas do Estado Novo se recrudesceriam com a II Guerra Mundial. Em janeiro de 1942 o Governo brasileiro rompeu relações diplomáticas com os países do Eixo (Alemanha, Itália e Japão), incorrendo no fechamento de embaixada e consulados japoneses, aumentando a vigilância e a hostilidade. A repressão foi tamanha que houve, inclusive, encarceramento em massa de japoneses sem que houvessem cometido qualquer crime (INOUE, 2013; OLIVEIRA; YURA, 2019).

O rompimento diplomático representou a perda do suporte aos imigrantes japoneses, especialmente os que estavam morando nas regiões urbanas, o que causou um êxodo urbano, com os japoneses se sentindo mais seguros próximos dos grupos que se organizaram no ambiente rural (ADACHI, 2006). Os anos 1940 marcaram a colônia japonesa no Brasil com a ação violenta dos vitoristas. Houve, também, a interrupção na chegada de japoneses, que seria retomada apenas na década de 1950.

Com o fim do Estado Novo, foi organizada Assembleia Constituinte em 1946 que agiu, inicialmente, para proibir a imigração japonesa, ainda influenciada pelo ambiente da II Grande Guerra e por ideologias racistas e eugenistas que perderam força nos anos seguintes no que dizia respeito aos imigrantes japoneses. Diante disso, a Carta acaba sendo aprovada sem nenhum dispositivo proibindo grupos migratórios específicos. A mudança de postura em relação a eugenia e preconceitos se dá na esteira de uma nova perspectiva mundial fruto da divulgação dos crimes nazistas contra a humanidade. Mesmo os mais ferrenhos críticos da imigração japonesa deixam de militar em busca de sua restrição (HAYASHI, 2023).

A II Guerra Mundial representou para o Japão a perda de mais de 2,5 milhões de vidas, sendo cerca de 1,7 milhões de soldados mortos e outros 300 mil presos pelos Aliados, além das 600 mil vítimas das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki. Ademais milhões de pessoas que perderam suas casas e toda infraestrutura urbana como resultado dos bombardeios (GORDON, 2003).

O Japão passou por grandes mudanças políticas após 1945, se tornando o principal agente geopolítico dos Aliados na Ásia nos anos seguintes, especialmente com a disputa estabelecida entre os blocos comunista e capitalista. O mundo ocidental passou a ver os nipônicos como parceiro fundamental em termos comerciais e políticos (HAYASHI, 2023)

No pós-guerra o Japão se esforça para aumentar as exportações e promover relações diplomáticas amistosas, especialmente com seus vizinhos. O fim da guerra representou, também, a perda de territórios ocupados pelo seu Império (como Coreia, Taiwan e Manchúria), ocasionando a repatriação de cerca de seis milhões de pessoas. O Japão vivia tempos de

pobreza, fome e déficit habitacional. Este é o cenário de um novo fluxo migratório, especialmente para a América Latina com o reestabelecimento das relações diplomáticas em 1952, e com a criação de novas empresas de fomento para emigração após a ocupação americana entre 1945 e 1952 (NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992a; CARRANCO, 2006; HAYASHI, 2023).

O movimento migratório do pós-guerra se iniciou em 1953 com a vinda de imigrantes japoneses com destino ao Centro-Oeste e Norte do Brasil colaborando com iniciativa do governo brasileiro em expandir o desenvolvimento para o interior do país, no que a imigração poderia se tornar uma ferramenta. Chegaram cerca de 50 mil japoneses entre 1953 e 1980, quando o número de entrantes se aproxima de zero. O número é baixo diante dos 190 mil que imigraram antes da II Guerra Mundial (DAIGO, 2008; NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992a; NDL, 2009).

A imigração do pós-guerra se deu de duas formas: imigração livre e imigração planejada. Esta última ocorria com dois tipos de trabalhadores: lavradores empregados e colonizadores autônomos. A imigração livre se dava comumente com o convite de parceiros e familiares que já viviam no Brasil (NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992a).

Tóquio considera a imigração novamente uma estratégia política nacional, criando a Fundação Federação das Associações Ultramarinas do Japão em 1954, objetivando cuidar da emigração, desde o recrutamento dos emigrantes à sua instalação no exterior. As províncias japonesas também deveriam formar sua associação ultramarina para colaborar com a emigração de seus cidadãos (NAKAMUSMI; YAMASHIRO, 1992a).

Na esteira da organização de estruturas estatais voltadas à emigração, em 1956 foi criada a JAMIC<sup>22</sup> (*Japan Migration and Colonization*), com atuação semelhante a Bratac (que a ela seria incorporada em 1960), incluindo suporte à instalação de empresas e indústrias japonesas no Brasil. Foi criada, também, a JEMIS (*Japan Emigration Service*), voltada a financiamentos para os japoneses. Tais iniciativas tinham como público-alvo os japoneses que estavam emigrando, os imigrantes do pré-guerra, incluindo, também, seus descendentes de forma que a

---

<sup>22</sup> Funções da JAMIC: serviço de recepção dos imigrantes, preparativos para a introdução de imigrantes agricultores e industriais, consultas, pesquisas básicas para empresas que se instalam no país, formação de ijū-chi [colônias] próprias (da JAMIC) e sua administração, alienação de lotes, ajuda geral aos imigrantes, orientação sobre a gestão da lavoura, organização de entidade de autoadministração, ajuda à introdução de eletricidade rural, apoio e ajuda à escola, pensionato para estudantes, pavilhão de centro cívico e demais instalações de caráter público, auxílio à educação dos filhos de imigrantes, à assistência médica, etc. (NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992a, p. 394).

campanha de reforma agrária no exterior continuasse em curso pelos japoneses (HAYASHI, 2023).

Após a II Guerra, houve, também, uma movimentação dos japoneses no Brasil, com Paraná e Mato Grosso do Sul se mostrando como destino potencial para receber mais japoneses para cultivar as terras já escassas em São Paulo. Houve também êxodo rural, principalmente em direção a cidade de São Paulo, ligado a busca por melhor educação (NDL, 2009).

Foi um período que marcou rápidas mudanças na forma de produção agrícola, com o emprego cada vez maior de mecanização e inovações químicas. A necessidade de capital e de habilidades para sua utilização foi mais um fator que motivou o associativismo e a formação de cooperativas nas colônias japonesas (HANDA, 1987).

A emigração do pós-guerra perdeu força já nos anos 1960 por motivações, como no início da imigração em 1908, que passavam por condições vividas nos dois países. O Brasil viveu um período de crise econômica e desemprego. O Japão, por sua vez, via a reabertura de sua emigração a locais mais desejados, como Canadá e Austrália. Além disso, estava em um momento de recuperação econômica com oportunidades de emprego e renda, e a emigração planejada para o Brasil não tinha apresentado resultados satisfatórios (NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992a).

A atuação da JAMIC e da JEMIS se encerrou em 1981 em razão de sua natureza jurídica, que atentava contra a legislação brasileira que proibia órgãos de governos estrangeiros de adquirirem imóveis e instalações, com seus serviços sendo encaminhados para outras organizações como o Banco América do Sul e para cooperativas e associações estabelecidas no Brasil (HAYASHI, 2023; NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992b).

Essas transformações acompanharam a rápida e crescente urbanização dos *nikkeis* que foi de 43% em 1958 para mais de 80% em 1978, motivados fundamentalmente pelo desejo em oferecer aos filhos educação de nível médio e superior (NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992b). Parte desse pessoal qualificado retorna ao campo, onde a alta escolarização foi importante para o sucesso na produção rural, com a utilização de técnicas e organização inovadoras que não poderiam se limitar a identidade étnica coletiva, mas se baseou, também, na capacitação de seus quadros (CARDOSO, 1995).

A tradição de caráter associativista e da estrutura familiar como parte de uma estratégia de ascensão econômica e social coletiva se manteve no ambiente urbano. Essas características aliadas à conscientização de permanência no Brasil e ao crescimento econômico do país na

década de 1970 refletem-se em uma nova ascensão econômica do grupo (OLIVEIRA; YURA, 2019).

Ocorreu um processo de inclusão da comunidade japonesa, primordialmente dos filhos e netos dos primeiros imigrantes que agora se sentem brasileiros, que crescem sem a expectativa de volta ao Japão. A história desses imigrantes é vista nesta pesquisa dentro de um contexto maior que influencia em sua imigração e suas atividades econômicas iniciais em terras brasileiras, mantendo, ainda que inconscientemente, estruturas tradicionais de organização.

Nas condições de trabalho agrícola, no Brasil, a família se manteve como uma unidade de produção e consumo e os padrões tradicionais de relacionamento puderam ser retomados para organizar a cooperação. Não se trata, porém, da simples manutenção do sistema familiar japonês, mesmo porque este sistema se realiza diferentemente, em distintas regiões ou épocas, no Japão. Entretanto ele pode ser reduzido a um modelo geral que, como uma linguagem, se manifesta em variantes diversas. Os japoneses utilizaram sua cultura tradicional como um instrumento flexível, com que enfrentaram suas novas condições de vida, realizando a "experiência" de um novo ajustamento. (CARDOSO, 1995, p.24).

O grupo dos pioneiros inaugurou um percurso que foi trilhado por muitas famílias nas décadas que se seguiram, e se tornou o modelo a ser exercido pelos imigrantes japoneses. Os nipônicos chegavam ao Brasil como força de trabalho nas fazendas de café, anos mais tarde passavam a trabalhar como arrendatários, podendo se tornar proprietários de pequenos lotes e assim conquistar uma melhor condição econômica. Da figura de proprietários surge a possibilidade de oferecer educação mais avançada a seus filhos, iniciando um processo de urbanização com o estabelecimento de uma nova geração de japoneses como trabalhadores urbanos qualificados.

Os imigrantes do período anterior a II Guerra Mundial, como o grupo da Colônia de Álvares Machado, têm sua história marcada pelo período da guerra que foi essencial na forma com que seus membros se organizam e se relacionam com a terra e com seus vizinhos e mesmo com seu modo de vida e estrutura social e econômica, que assume um caráter urbano a partir da metade do século.

Os imigrantes do pós-guerra, como os membros da Colônia de Terenos, se encontram em uma situação completamente diferente, pois emigram endereçados a uma situação de trabalho rural independente e sendo proprietários de lotes em colônias estruturadas previamente. O que representa desafios diferentes na busca de adaptação pessoal e social e de autonomia econômica.

Em ambos os percursos a solidariedade fundamentada na etnicidade japonesa se mantém independentemente de se tratar de núcleos organizados em períodos e sob formatos diferentes.

A unidade do grupo e sua autopercepção são mantidos por tradições, artefatos e costumes produzidos e perpetrados por sua ancestralidade que se manifesta nos significados que o grupo lhes atribui.

### **1.3 Turismo, turismo étnico e de base comunitária: conflitos e contradições**

#### **Turismo e o fator étnico**

A possibilidade da ativação de sua história e de suas manifestações como atrativo turístico foi o ponto de partida das conversas com os participantes da pesquisa. Nas comunidades havia certo desconhecimento sobre o turismo, comumente visto como vinculado a viagens internacionais ou destinos de sol e praia e balneários, desconsiderando o interesse que pode ser gerado pela riqueza cultural local. Comportamentos, celebrações e saberes são naturalizados e passam despercebidos como de relevância histórica e cultural que superam seu papel de tradição familiar. Dessa forma, se faz importante refletir sobre a atividade turística e de que formas pode ser benéfica.

O turismo pode ser meio de diversificação de oportunidades, melhoria na qualidade de serviços e motivação à permanência na área de moradia, evitando emigrações, ao passo que pode colocar em risco convenções sociais, pode gerar conflitos culturais entre visitantes e locais, aumento de criminalidade e disparidade de classes (JAMSHIDI et al., 2017).

Em uma visão geral da atividade e de como a indústria turística se organizou e se desenvolveu historicamente, a tecnologia marca mudanças de paradigmas, com a construção de estradas e facilidade de deslocamentos sendo decisivas. Além dela, o crescimento das cidades, o surgimento de burguesia comercial paralelamente à industrial, a criação de toda uma classe de trabalhadores autônomos e servidores públicos, com poder de compra para realizar viagens tornaram o turismo uma indústria cada vez mais importante no mundo.

No século XXI o turismo pode ser definido como fenômeno econômico, social e cultural a partir da movimentação de pessoas a espaços que não sua residência habitual, sem limitação mínima de tempo ou distância, e nem de motivação, que em geral se dá por prazer, mas pode incluir viagens de negócios, saúde, entre outras (PAKMAN, 2014). Ele se dá como uma busca por atributos diferenciados, diversos, locais e autênticos, que tornariam o ‘étnico’ atrativo turisticamente (SANTOS, D. 2022).

A etnicidade é parte de um movimento de mudança de percepção em relação a grupos étnicos e minoritários, especialmente nas últimas décadas, que passaram a ser vistos como os guardiões de tradições tangíveis e intangíveis, representando uma espécie de nostalgia idealizada do que é considerado tradicional (GRABURN, 2008). Dessa forma, o turismo com perfil étnico atenderia uma nova faceta turística:

Sai de cena o consumista da zona franca, o turista ostentatório, os roteiros clássicos. O viajante de vanguarda busca a realização interior e dá ênfase ao meio ambiente e à compreensão da cultura e da história de outros lugares, quer conhecer povos e se enriquecer culturalmente. Percorre roteiros não visitados e elabora seus próprios itinerários (CARDOZO, 2006, p. 149).

Nesta descrição há certo determinismo no caráter de vanguardista desse novo turista, como um indivíduo que carregaria um comportamento ético e responsável. De fato, não há uma limitação da atividade do turista, que pode estar realizando uma viagem de compras, contemplação ou a negócios e ainda buscar experiências culturais ‘exóticas’, o que tornaria parte de seu passeio em turismo étnico. O turismo étnico pode, assim, fazer parte de um roteiro plural, não sendo exclusivo ou excludente.

Este turista se conecta ao termo turismo étnico cunhado por Valene Smith, em 1997, que entendia se tratar de um turismo que comercializa o que há de pitoresco nos costumes de povos indígenas e exóticos, tratado como sinônimo de turismo aborígene ou turismo indígena, o que não poderia ser mais distante da realidade e de suas possibilidades (YANG; WALL, 2009).

O próprio poder público brasileiro entende que o caráter étnico do turismo não se limita a grupos indígenas:

Esse tipo de turismo envolve as comunidades representativas dos processos migratórios europeus e asiáticos, as comunidades indígenas, as comunidades quilombolas e outros grupos sociais que preservam seus legados étnicos como valores norteadores de seu modo de vida, saberes e fazeres (BRASIL, 2010, p. 20).

Logo, ocorreria um esforço para a manutenção de significados, como construção de produtos étnicos a partir de bens culturais que expressam significância cultural e determinam a fronteira para um grupo que passam por: festividades, idioma/ expressões, trajes típicos, música, dança, gastronomia, religião, arquitetura, artesanato, tradições orais e literatura (CARDOZO, 2006).

Esta discussão traz de volta os questionamentos sobre a racionalidade na escolha de atributos na definição de fronteiras étnicas e na manutenção de tradições. No caso do turismo se trataria de uma escolha realizada coletivamente uma vez que um artefato poderia ser selecionado em meio a um acervo de tradições para ser ativado como atrativo turístico.

Obviamente, esta racionalidade se daria em contexto de autonomia, em se tratando de um ambiente de opressão, seria selecionado artefato que respondesse adequadamente a demandas econômicas que seriam definidas por agentes externos independentemente das vontades do grupo.

A prática de seleção de tradições para o turismo é conhecida como comoditização, com a transformação de tradições em produto atrativo turisticamente. O que permite que um grupo hegemônico se utilize dessa tradição com pouca referência a seu coletivo de origem e até mesmo com a encenação (YANG; RYAN; ZHANG, 2016).

A encenação, pode ser vista de forma ampla, como a decoração de um espaço com motivos ou alegorias que remetem a uma etnia. Não se trata de uma enganação, mas ao ser utilizado como objeto turístico se torna algo realizado para atender a expectativa de um consumidor (ARENAS, 2023). O turismo é uma atividade lúdica, sendo o jogo, a suspensão da descrença, parte essencial das sensações que ele pode oferecer.

A autenticidade é parte de uma nostalgia do público e pode ser vista sob prisma de cinismo, com um turista que sabe que aquele artefato é encenado sem que isso necessariamente lhe retire uma sensação de autenticidade em razão dos atores que a protagonizam, pois, o turista entende previamente que se trata de uma performance (GRABURN, 2008; ARENAS, 2023).

Por outro lado, comoditização e encenações não são resultados necessários do turismo étnico, que pode se dar como exercício de apropriação e reapropriação cultural e política. A autenticidade cultural depende sobremaneira dos atores locais que dão significado a uma tradição, independentemente do turismo e até mesmo de sua precisão histórica (PÉREZ, 2006). Portanto a autenticidade:

se concretiza no modo de vida de uma comunidade, nas formas que se confeccionam os artefatos do seu cotidiano, usando os elementos do ambiente e dos valores e uso destes artefatos. Também pela forma como esta comunidade expressa sua cultura, como dá forma e funções aos diferentes elementos do espaço e como este enfim, é usado por todos (SANTOS, D. 2022, p. 47).

O autêntico se coloca nesta arena de disputa, sendo essencial ao grupo étnico estabelecer o que o conecta como grupo e o dá unidade, que será ‘negociado’ com o visitante. A questão essencial deixa de ser a perda de autenticidade do produto turístico ou a encenação ou não de tradições, pois tais ‘escolhas’ passam fundamentalmente pela discussão sobre etnicidade tratada anteriormente.

A autenticidade como fator percebido pelo turista está carregada de nostalgia, cinismo e visão estática e estereotipada, ao passo que é alimentada por exposição e/ou performance de indivíduos que podem retirar e dar significado a uma manifestação cultural.



O turismo pode mercantilizar memórias, tradições e identidades, associando-as como diferencial para um objeto turístico. Este patrimônio do local pode ser ativado como atrativo turístico adaptando suas características ao mercado, convertendo etnicidades em recursos econômicos a serem explorados. Esta transformação pode reproduzir estereótipos etnoculturais ao se manipular a narrativa de um grupo, com a exposição selecionada vinculando o grupo àquela imagem vendida como turística (BASTOS, 2020).

Além disso pode resultar em descaracterização. Yang, Wall e Smith (2006) apresentam empiricamente como o desenvolvimento econômico trazido pelo turismo resultou na perda de características tradicionais em vilarejos chineses, fazendo com que deixassem de ser atrativos a novos turistas, especialmente com alterações arquitetônicas em seus territórios. Ademais, ocorreu uma padronização da cultura étnica a ser (re)produzida e, porque não comercializada, a partir do imaginário coletivo do que deveria ser uma vila étnica chinesa tradicional.

Neste caso, a atividade turística definiu o que seria um vilarejo étnico, esvaziando de significados aquelas tradições e transformando esses atributos em meras características mercadológicas a serem buscadas por aqueles que desejavam construir atrativos turísticos.

Dessa forma, o turismo serviria para moldar e domesticar práticas e posicioná-las no espaço de consumo capitalista. É vista, assim, uma instrumentalização da preservação cultural, com o turismo étnico no meio desse conflito (TORRES FERNANDEZ, 2009).

Isto se dá justamente porque a visitação a destinos definidos como étnicos não se limita ao turista idealizado de vanguarda, sendo parte de roteiros de turismo de massa tradicionais. A imposição de um turismo massificado costuma absorver a comunidade local, com o uso de sua mão de obra, sem que a inclua nos benefícios gerados, seguindo a lógica do capital de geração de lucro pela exploração dos recursos (BRAGA & SELVA, 2016).

A própria noção de ciência e turismo alternativos, objeto desta pesquisa, parte de uma contraposição ao turismo de massa que se dá com o pouco interesse do viajante em vivenciar a cultura local, em uma ação alienada de rápida observação de um local para partir para a próxima paisagem. Isto não se dá em função apenas ao número de pessoas que vistam um território, mas sim na forma que esta visita é realizada explorando pessoas e recursos (MARODIN; MECCA; CONTO, 2024).

O turismo de massa afeta não apenas aqueles diretamente ligados à atividade, mas causa amplos impactos na divisão mundial do trabalho e no que Pierre van den Berghe (1992) chama de divisão étnica do trabalho. Esta divisão se estabelece em três categorias: turista, *tourées* e

intermediário, em que o *touree* seria o sujeito da busca turística, o nativo exótico, o outro, o diferente, a atração principal.

Estes três grupos que assumem papéis, nos quais a questão étnica latente se expressa. Os turistas são geralmente parte de uma burguesia que vem de locais ou classes privilegiadas. O mesmo ocorre com os intermediários que seriam costumeiramente parte do grupo hegemônico, ainda que estejam em posição de prestação de serviço ao turista. Ao passo que os receptores costumam ser de grupos periféricos, vistos pelos visitantes como subdesenvolvidos e parte de uma cultura diferente e exótica que resistiu à assimilação. Portanto, o turismo pode gerar assimetria nas relações étnicas (VAN DEN BERGHE, 1992).

Logo, o turismo acaba afetando estruturas hierárquicas econômicas e sociais:

[...] ainda que tenha contribuído para o fortalecimento das identidades de grupos menos favorecidos, como no caso de algumas minorias étnicas que se tornam, em si mesmas, atrativos turísticos, o turismo simultaneamente preserva hierarquias históricas, além de produzir novas (PINHO, 2018, p. 116).

Isto posto, ao se considerar as etnicidades, o turismo pode representar uma prática opressiva em que a periferia se adapta para atender às demandas dos privilegiados hegemônicos, que veem no exotismo uma forma de entretenimento (TORRES FERNANDEZ, 2009).

Ainda que não seja o núcleo de um destino ou a busca central do turista, a questão étnica acaba por tangenciar a indústria turística uma vez que mesmo que um grupo étnico não busque o turismo como atividade econômica, o *mainstream* pode se utilizar de seu poder para explorar a força de trabalho, conhecimentos e territórios dos que se encontram na periferia.

Questionar tais estruturas de funcionamento passa pela reflexão sobre diferentes formas de organização da sociedade e do turismo. O turismo, para se dar de forma sustentável e ética, deve ser pensado considerando atrativos, infraestrutura, equipamentos e parâmetros mercadológicos, com segmentação e descentralização de seu planejamento, incluindo nesta iniciativa o poder público, a academia, os atores locais e outros grupos de interesse (BENI, 2006).

Uma visão responsável do turismo se apresenta com enfoque nas relações sociais que ocorrem na experiência turísticas, em uma alternativa que reduza seus impactos e busque equilíbrio de responsabilidades e benefícios (GABRIELLI, 2017).

Esta abordagem permite que grupos étnicos identifiquem na potência de sua história, tradição, saberes e fazeres uma forma de se utilizar de sua capacidade de organização coletiva para a promoção de uma atividade econômica que tem como centro a importância e exclusividade de sua própria existência. O que sob o prisma da Investigação Ação-Participativa

coloca os atores locais como protagonistas de sua história e à frente da atividade, com sua capacidade coletiva com papel central, desafiando as formas tradicionais de turismo.

‘Ativar um legado étnico’, ‘se tornar produto turístico’, ‘responder à demanda’, ‘atender às expectativas do consumidor’ colocam a divisão étnica do trabalho de van den Berghe em primeiro plano. Contudo a própria ideia de ativação de etnicidade em um contexto comercial reforça o papel histórico que a etnicidade assume como mediadora de relações sociais. Além disso, grupos étnicos são organizações sociais eficientes que dão suporte aos seus membros em diversas camadas de atuação, inclusive no plano econômico.

Como a própria caracterização de etnicidade passa pelo convívio entre os mais diversos grupos em uma arena de interação social e econômica, não é possível admitir que o silenciamento público de manifestações e artefatos que podem ser de interesse turístico seja o caminho de sua preservação, e nem que sua utilização em atividade comercial tenha o mesmo resultado. Todavia, sua expressão pública apresenta sentidos e valores que diversificam o diálogo sobre os mais diversos temas que não se limitam a preservação de uma tradição histórica específica, viabilizando outras formas de lembrar e de viver.

Não advogo pela mercantilização de tradições culturais, mas se potência coletiva e expressão pública geram oportunidades de valorização histórica, preservação cultural e geração de renda, devem ser consideradas formas de se apropriar de tais benefícios. Colônias japonesas já têm ativado seus atributos étnicos há décadas realizando, especialmente, eventos divulgando sua cultura promovendo tradições e costumes.

Inúmeros grupos que não apenas *nikkeis* o fazem, em diversos moldes. Bairros de imigração tradicional como as diversas *Chinatown's* espalhadas pelo mundo ou o Bairro da Liberdade em São Paulo são há muitos anos visitados por pessoas buscando contato com gastronomia, produtos, serviços e tradições de grupos estrangeiros em seu país.

O mesmo ocorre em diversos outros grupos que compartilham com o público sua gastronomia e territórios para visita que podem alcançar autonomia, valorização e protagonismo, uma vez que a transformação social e libertação não podem ser atendidos com seus membros em vulnerabilidade econômica.

O estabelecimento claro da fronteira étnica permite ao grupo lançar mão de suas etnicidades sem que isso incorra no esvaziamento de seus significados como defendido por Manuela Carneiro da Cunha. Como na tradição japonesa, pode o grupo étnico reservar para si o *oku*, o interior, o que há de privado, mantido como inacessível aos de fora.

Um esforço neste sentido se dá com a apropriação da própria memória, uma forma de contar a si mesmo a história de seu passado. O ‘nativo’ não estaria presente como um fornecedor de serviços, mas sim protagonizando os elementos significativos do turismo naquele território, podendo melhorar sua coesão coletiva ao promover de forma conjunta seus costumes e tradições (SANTOS, D. 2022; SEGRADO; BALBUENA, 2022).

Um ponto costumeiramente sensível ao turismo étnico é a falta de recursos dos grupos para o desenvolvimento da atividade, o que resulta em investimentos e ingerência externa, retirando seu protagonismo, enquanto enfrenta transformações sociais com a expansão de atividades auxiliares ao turismo pressionando as tradições locais (SEGRADO; BALBUENA, 2022; YANG, WALL, 2008).

Tais questões ganham importância uma vez que os grupos étnicos ficariam à mercê de uma organização exógena (seja por entes públicos ou outros grupos interessados), com outros impondo ao grupo local as formas de planejamento, execução e divisão dos ônus e bônus. Este fator conecta intimamente a organização turística com as intenções da IAP em ter os grupos locais como protagonistas de seu desenvolvimento a partir do conhecimento acadêmico e de seus saberes, desafiando a hierarquia e o poderio econômico.

### **Base comunitária: alternativa para a iniciativa turística**

Para tanto, um grupo, como de membros de colônias japonesas, deve estar ciente de que a exploração turística de suas tradições representará, também, desafios. O turismo é uma atividade contraditória em essência, pois seus efeitos podem ser devastadores para a comunidade local, ao passo que pode ser ferramenta para o desenvolvimento de base local desde que organizado de maneiras alternativas.

Um turismo alternativo só se concretiza com a ação lado a lado da atividade com os interesses das comunidades locais, em equilíbrio. O turismo se torna sustentável quando se dá para melhorar a qualidade de vida do grupo local, apresentando resultados qualitativos positivos (HERRERA; HERNÁNDEZ; HERRERA, 2019).

Os benefícios costumam ser encontrados quando a atividade é organizada e dinamizada pela própria comunidade. Assim, o local deixa de meramente atender aos interesses do capital para agir ativamente para seu desenvolvimento, pois permite uma visão diferente do território com práticas que valorizem a cultura local. Isto envolve a autogestão do turismo, que é forma de criar estratégias adequadas para atender as necessidades locais, participando das etapas de

planejamento, ação e gestão (SEGRADO; BALBUENA, 2022; HERRERA; HERNÁNDEZ; HERRERA, 2019).

A atividade turística deve ser organizada para que o grupo não se torne um objeto, vítima de sua própria imagem projetada como atrativo, equilibrando caráter comercial e lógica local (BASTOS, 2020). Logo, no planejamento do turismo étnico devem se conciliar diversos atores, como: governo, empreendedores do turismo, grupos étnicos e turistas. Os atores podem ter interesses divergentes que devem ser harmonizados, como um equilíbrio entre a regulação estatal e a autonomia dos grupos, e o desenvolvimento econômico paralelo à preservação cultural (YANG, WALL, 2009).

Comunidades étnicas podem ter com a atividade turística, uma fonte de renda sem necessariamente ter que modificar seu cotidiano ou sua forma de vida. Esta estratégia nem sempre é otimizada pela comunidade por conta da falta de orientação adequada, muitas vezes desenvolvendo o turismo de modo incipiente e inadequado (SANTOS, D. 2022, p. 44).

Em vista disso, é necessária a presença de suporte, sendo recorrente a discussão acerca do papel do poder público no incentivo e no auxílio ao turismo étnico, com o estado se mostrando presente em esforços de incentivo ao turismo étnico mundo afora, seja subvencionando empreendimentos, aprovando normas e programas de preservação arquitetônica, ou com apoio técnico (YANG; WALL, 2009; SEGRADO; BALBUENA, 2022; ARENAS, 2023; GRABURN, 2008).

Turismo étnico é tradicionalmente permeado pela participação do Estado em sua organização e indução, com a atividade assumindo status de política pública de desenvolvimento econômico e social de grupos (etnias) que se encontram à margem da expansão econômica. Apesar de sua importância, não cabe aos governos instituir o turismo de cima para baixo.

Para seu sucesso é crucial que a atividade se desenvolva gradualmente, com as pessoas definindo as formas de aplicação de modo colaborativo com governos e especialistas (GRABURN, 2008). O que é bem explicitado por Segrado e Balbuena (2022, p. 37, tradução nossa):

Deverá promover a cooperação e participação social através de um processo de planejamento, acompanhamento e apoio do estado, para que a valorização das comunidades étnicas não se restrinja apenas às tendências de mercado, mas também

inclua políticas públicas de conservação da cultura e melhoria da qualidade de vida desses grupos sociais.<sup>23</sup>

Para tanto é essencial que haja gestão integrada para garantir que a comunidade participe tanto da administração quanto da operação da atividade. Devendo se considerar meios de educação sobre o turismo étnico, propondo uma abordagem responsável do relacionamento com o cultural e o natural (SOUZA, N. 2018).

A gestão coletiva de uma iniciativa de turismo étnico é fundamental para o atendimento de objetivos do grupo local, sendo o Turismo de Base Comunitária (TBC) um caminho viável para tanto. Fabrino, Nascimento e Costa (2016) realizaram pesquisa bibliográfica sobre os elementos-chave do TBC: (i) dominialidade; (ii) organização comunitária; (iii) democratização de oportunidades e repartição de benefícios; (iv) integração econômica; (v) interculturalidade; e (vi) qualidade ambiental.

Segundo os autores, dominialidade e organização comunitária são de fato os elementos-chave para o TBC. Interculturalidade se mostrou uma possibilidade e a qualidade ambiental uma intenção. Os outros dois elementos assumem papel de efeitos dos dois primeiros.

Para ter dominialidade o grupo deve ser proprietário dos serviços turísticos ofertados, realizar a gestão dos empreendimentos e a mão de obra aplicada ser de membros da comunidade. Sem dominialidade não há base comunitária, logo é o principal elemento do TBC. Como extensão da dominialidade surgem a democratização de oportunidades e a repartição de benefícios, que tratam de mecanismos para acesso e efetivação da divisão dos benefícios (FABRINO; NASCIMENTO; COSTA, 2016).

Já a organização comunitária analisa as formas de organização utilizadas na gestão do turismo e se há apoio financeiro e técnico externo para a atividade. Não há um modelo de gestão único predeterminado, sendo necessária a busca de mecanismos regulatórios e acordos comunitários para cada caso (FABRINO; NASCIMENTO; COSTA, 2016).

A integração econômica diz respeito às formas como o turismo pode interagir com outras atividades econômicas, também deriva da dominialidade e é dependente da organização local. Lembrando que não necessariamente o turismo deve assumir o papel de atividade econômica primária (FABRINO; NASCIMENTO; COSTA, 2016; GRABURN, 2008).

---

<sup>23</sup> No original: *se deberá propiciar la cooperación y participación social con un proceso de planificación, acompañamiento y apoyo estatal, para que la puesta en valor de las comunidades étnicas no se dirija sólo a las tendencias del mercado, sino también a políticas públicas de conservación de la cultura y de mejoramiento de la calidad de vida de estos grupos sociales.*

Já a interculturalidade é o intercâmbio cultural entre os turistas e os locais. Os autores entendem que a interculturalidade não é fator elementar pois partiria de uma premissa determinista conferindo caráter responsável ao visitante. Qualidade ambiental, que trata do manejo dos recursos naturais, ganha destaque por muitos dos territórios do TBC são espaços de reservas ambientais e áreas protegidas (FABRINO; NASCIMENTO; COSTA, 2016).

A proposta de turismo aqui tratada parte da dominialidade como pressuposto, isto é, os grupos de japoneses que formam as colônias são proprietários das áreas e se espera que eles realizem a organização e gestão dos empreendimentos. A organização comunitária parece não ser um desafio intransponível diante da tradição de cooperativas e ações coletivas visando a democratização de oportunidades e benefícios. A integração econômica deverá ser avaliada a partir de uma construção coletiva sobre que manifestações podem fazer parte da iniciativa turística a ser aplicada por cada grupo, o mesmo vale para a interculturalidade e para questões ambientais.

Dessa forma, o TBC se mostra como uma possibilidade real e palpável para organização e apropriação de sua atratividade turística. Esta perspectiva de TBC permite aos grupos *nikkeis* lançar mão de sua capacidade organizacional, atraindo aqueles que se conectam com a cultura japonesa, a colocando no centro de uma experiência turística existencial.

As colônias japonesas possuem uma forte conexão com o país de origem de seus antepassados, conexão que é vista, interpretada e assumida por pessoas que visitam suas celebrações, festivais e territórios. Logo, se tornam um centro de construção de identidade que permite que o visitante se sinta conectado de forma profunda com sua cultura. Portanto, se identificam, conforme Patrícia Pinho (2018), como território onde se busca fortalecer identidades e recuperar raízes vistas como perdidas.

O vínculo da comunidade japonesa a seus antepassados e às suas tradições permite que o turista busque tanto os pares quanto o exótico. Isso se dá, de fato, com a forte participação de pessoas sem ascendência nipônica nos diversos eventos realizados pelos japoneses que seriam voltados ao seu grupo, como já ocorre em diversas localidades no Brasil.

Por outro lado, a massiva presença de *nikkeis* faz com que ocorra uma busca pela semelhança. A motivação é o desejo de conhecer a vida dos seus 'pares', ainda que não seja na terra de origem, mas em locais laterais da diáspora, sendo também, pautados pela sua própria identidade étnica (PINHO, 2018). Há uma discussão sobre o turismo de diáspora ser ou não inerente ao próprio turismo étnico, o que traz uma dimensão de segmentação que não faz parte

o proposto neste texto. Porém, é importante citá-lo uma vez que as tradições nipônicas não atraem somente os não-descendentes.

Para executar uma iniciativa de turismo é curial a identificação do potencial de formatação de produtos turísticos étnicos, que envolve a história e a realização de um inventário para a ordenação desta oferta, que não se limita a produtos tangíveis. Ou seja, é necessário um planejamento de turismo (CARDOZO, 2006; YANG, WALL, 2009).

Nadson Souza (2018) propõe uma metodologia de planos de ação a serem executados em uma iniciativa de turismo étnico, em que se parte inicialmente de plano de atividades culturais, com pesquisa de origem e inventario das manifestações culturais. Este plano é seguido por iniciativas que consideram qualificação de pessoal, infraestrutura, divulgação, conservação e financiamento.

O plano de ação de turismo de Souza (2018) aqui se constitui como ferramenta para a execução metódica e sistemática da IAP. Neste caso, realizo junto aos sujeitos participantes pesquisa de origem e inventário de manifestações. A discussão sobre turismo étnico e TBC subsidiou as ações que foram realizadas junto aos sujeitos na identificação das manifestações culturais que teriam interesse turístico *a priori*.

### **Considerações e críticas a respeito da atividade turística**

Entendo que ao longo do texto apresento certa contradição sobre minha visão a respeito do turismo e suas consequências, hora visto como solução para questões econômicas e sociais e hora visto como um mal do capitalismo, forma de exploração ambiental e de populações minoritárias e vulneráveis. Neste embate me coloco ao lado de van den Berghe (1992) que entende que tal debate é pouco produtivo e prejudica uma visão mais ampla sobre a complexidade e variedade de impactos do que o turismo pode acarretar.

Os estudos sobre turismo étnico costumam discorrer sobre a utilização econômica da atividade para geração de rendas dos grupos minoritários e, principalmente, sobre como o turismo pode influenciar negativamente as comunidades ameaçando suas características culturais e estilo de vida. Contudo, a abordagem apresentada sobre etnicidades permite que a discussão vá além da dicotomia entre atividade econômica, baseada na troca e no contato, e a modernidade trazida pelo turismo que pode interferir negativamente na manutenção dos costumes locais.



O turismo se torna étnico ao colocar no centro da atividade a relação étnica com o grupo receptor. O turismo étnico se baseia em uma visão estática sobre os povos receptivos, com o visitante esperando que um passado idealizado esteja presente como atrativo turístico. Porém, as sociedades revisitam e reconstróem seu passado para enfrentar as situações presentes e futuras, em um processo contínuo de apropriação de sua própria história.

Mais do que isso, o caráter contraditório do turismo é confrontado pela forma que a atividade é organizada. A potência turística de um território pode estar a serviço dos locais à medida em que é ativada segundo seus interesses e necessidades. A existência de uma tradição de organizações coletivas torna os grupos de japoneses menos vulneráveis a especulações e explorações de terceiros. A própria proposta de inspiração na Investigação Ação-Participativa é levantada por entender a complexidade que envolve uma iniciativa de turismo étnico de base local, em que os sujeitos devem ser considerados a partir de uma subjetividade coletiva.

Sendo assim, o que se propõe não se limita a uma iniciativa de turismo étnico como forma de diversificação de rendas dessas comunidades a partir de suas características e tradições étnicas, seguindo uma organização de base comunitária, mas a própria valorização de seus costumes, saberes e tradições.

Ao se eleger o étnico como essencial, os critérios para sua definição passam a ser aplicados partindo da fronteira e se pautando sobretudo no conteúdo cultural que o grupo carrega. Além disso, sua capacidade de organização ganha destaque na busca de uma forma justa e sustentável de operação econômica que seja qualitativamente transformadora para a coletividade.

## 2 A INSPIRAÇÃO DO PERCURSO METODOLÓGICO

### 2.1 Sobre a Investigação Ação-Participativa

#### Conhecimento, participação, ação e decolonialidade

Uma investigação acadêmica não surge em um ambiente hermético, eu, antes de pesquisador, sou sujeito formado por crenças, convicções, dúvidas, afetos e sonhos. Portanto, desenvolver uma pesquisa desconsiderando a representatividade e significância de seus resultados para a construção de uma sociedade mais justa se tornou algo impensável. Neste trajeto, uma questão de constante reflexão foi me valer de uma estrutura metodológica que não se propusesse a colaborar com a reprodução de vozes e conhecimentos hegemônicos e opressivos. Pelo contrário, ocorreu uma busca de formas que atentassem contra a colonialidade vivida na sociedade e, especialmente, na academia.

O colonialismo se construiu com teorias e filosofias políticas pensadas no Norte para o Norte, alicerçando a exploração de povos situados na periferia, se manifestando em formas de controle sobre: economia, autoridade política, recursos naturais, gênero e sexualidade, e subjetividade do conhecimento. A colonialidade é a continuidade dessa matriz de dominação mesmo décadas ou séculos após o fim das administrações coloniais das metrópoles sobre suas antigas colônias (BALLESTRIN, 2013).

Os países latino-americanos são periféricos não apenas como consequência da colonização, mas também devido à menor influência das suas perspectivas e conhecimentos, já que não se beneficiam do poderio de alcance da língua inglesa ou dos canais de disseminação cultural que continuam firmemente situados no Norte Global (PINHO, 2018, p. 116).

A partir da década de 1960 coletivos de estudiosos de países pobres e em desenvolvimento organizaram movimentos contrários à colonialidade, pois viam suas regiões e povos ainda pautados e dominados pela suposta neutralidade e universalidade do conhecimento advindo dos países centrais. Surgem, assim, estudos decoloniais em Índia, continente africano e América Latina, para enfrentar a dependência cultural e epistemológica (REIS; OLIVEIRA, 2022; BALLESTRIN, 2013).

Entre os autores que se destacam neste movimento está o colombiano Orlando Fals Borda, um dos pioneiros do pensamento crítico latino-americano. Referência internacional na proposta popular, participativa e dialógica, tem como seu grande avanço o desenvolvimento de uma metodologia – Investigação Ação-Participativa (IAP) - centrada na práxis e na devolução sistemática do conhecimento (CICHOSKI, 2021).

Esta ferramenta foi eleita como procedimento metodológico inspirador desta pesquisa. A Investigação Ação-Participativa de Fals Borda é mais que uma metodologia, se constitui em ferramenta social que se traduz em um processo de reflexão e prática. Reflexão por representar uma conscientização sobre a realidade, e prática por buscar a solução de problemas reais, em que a IAP integra a teoria ao conhecimento prático e ao conhecimento produzido durante a pesquisa.

A delimitação da IAP aqui abordada como aquela desenvolvida por Orlando Fals Borda é importante para que não seja confundida com Pesquisa Ação, Pesquisa Participante e afins, que por vezes são tratadas como sinônimos da IAP. É comum que estas formas de pesquisa sejam realizadas sem critérios claros que as definam e as diferenciem a partir de uma uniformidade conceitual e teórico-metodológica (PERUZZO, 2017).

Neste interim a aplicação de pesquisas participantes no campo da Administração ganha espaço quando se entende que a participação de funcionários é importante na definição de metas e solução de problemas organizacionais (PERUZZO, 2017). O que mostra que assumiu um caráter utilitarista, se esvaziando de qualquer papel social, de sua capacidade transformadora, atendendo ao paradigma tradicional que, segundo Guerreiro Ramos (1989), verifica sua eficácia a partir de contribuições para a maximização de atividades de mercado. Por isso a importância de destacar a proposta de Fals Borda como guia de procedimentos e reflexões desta pesquisa.

A decisão de utilizar o nome Investigação Ação-Participativa e a sigla IAP se baseia em adotar a terminologia mais próxima da utilizada nos escritos originais em espanhol de Orlando Fals Borda, e no que Anisur e Fals Borda (1988) entendem ser essencial: destacar o papel da ‘ação’.

A ação é fundamental pois o resultado de uma pesquisa desta natureza deve apresentar um conhecimento com caráter transformador para a sociedade:

[...] não interessa qualquer conhecimento. Os conhecimentos que interessam são os que podem servir de base à construção/consolidação de novas relações sociais em suas diferentes dimensões: econômicas, ideológicas e interpessoais, numa palavra sociais, as quais são sempre de gênero, étnicas e geracionais num determinado meio ambiente (SOUZA, J. 1997, p. 73).

A IAP carrega consigo princípios democráticos, plurais, fraternais, libertários e, obviamente, políticos. Busca melhorar as condições de vida e o enriquecimento cultural, sendo, portanto, essencial no estudo do atual estado das relações sociais, que comumente se caracterizam por exploração do trabalho, opressão (expropriação do poder, do saber e do lazer do povo) e subordinação (de gênero, de geração, étnicas e culturais) (SOUZA, J. 1997; FALS BORDA, 1999).

Nosso objetivo (pesquisadores da IAP) mais amplo é colocar as ciências sociais a serviço dos direitos fundamentais do homem e da criação de formas autênticas de democracia econômica, social e política (FALS BORDA, 1971, p. 31, tradução nossa)<sup>24</sup>.

A dimensão política sempre está presente na escolha de uma metodologia de pesquisa, por exigir que o autor eleja prioridades e hipóteses que acabam implicando na escolha de um modelo de investigação que se mostre adequado. Modelo que, segundo Fals Borda (1971), deve buscar a objetividade científica, que é resultado dos estudos de conflitos e contradições da sociedade e de como os pesquisadores se inserem neste contexto, ainda que involuntariamente. O rigor científico assume, assim, um caráter pessoal, com o pesquisador carregando em si o compromisso e o contato com a realidade.

Para construir uma proposta científica rigorosa e profunda, Fals Borda se aprofundou em diversos conhecimentos e autores. A Investigação Ação-Participativa tem no marxismo uma inspiração, pois se trata de uma metodologia de trabalho teórico-prático na qual é necessária investigação histórica para alicerçar e complementar as informações e dados coletados. O materialismo histórico permite que no núcleo da IAP esteja o fato de haver e se criar conhecimento científico através da ação, com a cooperação entre pesquisa social e ação política, resultando em maior eficácia e melhor compreensão da realidade, especialmente em locais com injustiças sociais (FALS BORDA, 2009a; FALS BORDA, 2009b; BRINGEL; MALDONADO, 2016).

A IAP tem influência, também, da Escola Inglesa de Sussex de Robert Chambers, Peter Reason e Hillary Blackbourne, por assumir uma visão participante do mundo, isto é, que os indivíduos interferem e modificam o cosmo. Destacam-se, ademais, as contribuições de Antonio Gramsci, que serviram como pilar ao pensamento de Fals Borda. Com seu questionamento sobre a atuação da academia italiana nos anos de governo fascista, Gramsci colocou em destaque o conceito de práxis e a aprendizagem com o povo e para o povo. Dessa forma, o pensamento crítico deve ser acompanhado pela ação com os pesquisadores colocando seus conhecimentos a serviço da sociedade, construindo a ciência juntamente às classes exploradas (URDAPILLETA; LIMÓN, 2018).

A IAP, como se vê, se alimenta de fontes diversas para sustentar uma visão de ciência em que a participação se dá de forma ativa e constante, com o conhecimento sendo produzido

---

<sup>24</sup> No original: *Nuestro objetivo más amplio consiste en poner las ciencias Sociales al servicio de los derechos funbdamentales del hombre y de la creación de formas aunténticas de democracia económica, social e política.*

pelo povo e para o povo. Assumindo caráter político, com a produção teórica sendo colocada em prática, centralizando a ação como parte do processo de desenvolvimento científico.

A inovação e abrangência epistemológica, política e pedagógica fizeram com que as propostas de Fals Borda se internacionalizassem. Tal fato foi possível pela grande capacidade de adaptação desta forma de investigação (SANTOS, B. 2019). Essa adaptabilidade é fundamental pois a transformação científica passa por conhecer também, a realidade e a história de outros países e culturas, em intercâmbio de conhecimentos e métodos (FALS BORDA, 1971).

O desenvolvimento de pensamentos que, como os de Fals Borda, buscavam uma mudança fundamental na sociedade ocorreu paralelamente em diferentes partes do mundo, também servindo como inspiração e como ferramenta da presente pesquisa. No Brasil, por exemplo, se destaca Paulo Freire outro crítico à colonialidade que se faz sentir nas ciências:

Considero importante [...] insistir mais uma vez sobre o caráter político da atividade científica. A quem sirvo com a minha ciência? Esta deve ser uma pergunta constante a ser feita por todos nós. E devemos ser coerentes com a nossa opção, exprimindo a nossa coerência na nossa prática (FREIRE, 1981b, p. 36).

Foi na América Latina dos anos 1960 e 1970, com conflitos agrários, repressão violenta do Estado e miséria de populações rurais e periféricas urbanas, que Orlando Fals Borda começou a propor sua nova ciência, uma sociologia da libertação, que tem como sua metodologia a IAP (SANTOS, B. 2019). Para Fals Borda (1999), este período foi especial na busca de procedimentos alternativos de pesquisa e ação formais, para atender a questões regionais e locais que permitissem emancipação<sup>25</sup> política, cultural e educacional.

Esta iniciativa, combatendo a colonialidade e a inferioridade, valoriza talentos e a dignidade local buscando a independência intelectual. Não se trata de desprezar ou destruir a ciência já estabelecida, mas sim enriquecê-la com as realidades locais, com seus próprios critérios e com ideal de serviço (FALS BORDA, 1971).

O autor entende que há uma “acumulação sistemática do conhecimento” (FALS BORDA, 1971, p. 72) com a aplicação do compromisso do pesquisador que é refletida pelos resultados práticos de sua pesquisa. Dessa forma, as mais diversas iniciativas de IAP aplicadas na sociedade acabam por configurar uma somatória de resultados que permitem que seja vista uma transformação social.

---

<sup>25</sup> Emancipação: é a busca incessante da autonomia do indivíduo e da sociedade, alimentada na capacidade de criar sua própria história, desempenhando papel ativo sobre os problemas relevantes de interesse coletivo. Uma sociedade emancipada é, antes de tudo, consciente da sua existência (FARIA, 2009, p. 422).

É proposta uma alternativa à ciência que foi instrumentalizada para garantir privilégios e exploração, que historicamente foi usada como meio de opressão, utilizada pelas classes abastadas e oligárquicas como sinônimo de poder e progresso, impondo sobre as classes mais pobres uma ideologia de modernização inspirada pelo positivismo (HOBSBAWN, 2013a).

As massas eram e são objeto de promessas ineficazes para pacificar suas manifestações perante o subdesenvolvimento materializado por pobreza, atraso e dependência. Segundo Fals Borda (2009a, p. 223, tradução nossa): “para alcançar a autodeterminação política e a autorrealização intelectual que permitam que nossa região se articule como um todo diante do mundo, é necessário formar um novo homem latino-americano”<sup>26</sup>.

Não se trata de ‘desenvolver’ a região segundo os critérios eurocêntricos, mas sim de buscar uma visão alternativa e científica, que virá à tona com o surgimento de um ‘novo homem’, com uma nova forma de pensar e de sentir.

Para tanto, o povo periférico deve assumir o protagonismo no desenvolvimento de uma ciência própria, alternativa à ciência tradicional do Norte. As instituições que podem ser instrumentos e base para lutas sociais devem ser transformadas, para superar sua postura hegemônica de desvalorização da mudança e do pensamento crítico (SANTOS, B. 2019).

Por isso, o esforço de possuir uma ciência própria e libertar-se do colonialismo intelectual é uma tarefa essencial, tanto em nível pessoal quanto em nível coletivo. E este esforço, rigoroso e sério, ganhará o respeito do mundo e se unirá, tarde ou cedo, à corrente intelectual universal. No entanto, essa relação será em outro plano: de igual para igual e não de dominante para dependente (FALS BORDA, 1971, p. 137, tradução nossa)<sup>27</sup>.

O autor colombiano buscava um contraponto ao colonialismo intelectual para construir sua ideia de ciência própria, a sociologia da libertação, por identificar uma crise na América Latina. Esta crise é vista em uma sociedade que vive contradições e desigualdades tão significativas que só seriam superadas com transformações em seus fundamentos. Foi em momentos de crise/transformação que na Ciência Econômica, por exemplo, foram vistas inovações científicas e teóricas com autores como Marx e Keynes (FALS BORDA, 1971; FALS BORDA, 2009b).

Neste compasso, Fals Borda se dedicou, inicialmente, a entender a condição histórica e social de grupos colombianos de trabalhadores, camponeses e indígenas diante da expansão

<sup>26</sup> No original: *Para ganar la autodeterminación política y la autorrealización intelectual que permitan a nuestra región articularse como un todo ante el mundo se necesita formar un hombre latino-americano nuevo.*

<sup>27</sup> No original: *Por eso el esfuerzo de tener ciencia propia y de librarse del colonialismo intelectual es tarea esencial, así en nivel personal como en nivel colectivo. Y este esfuerzo, riguroso y serio, ganará el respeto del mundo y se unirá, tarde o temprano, a la corriente intelectual universal. Pero esta relación ya será en otro plano: de igual a igual y no de dominante a dependiente.*

capitalista em seus territórios. Apesar de ter sua formação acadêmica iniciada nos Estados Unidos, o autor sempre lutou pelo desenvolvimento e reconhecimento do pensamento regional, com a América Latina devendo ser interpretada por si mesma, segundo os parâmetros construídos por seus próprios preceitos conceituais e ideológicos (BRINGEL; MALDONADO, 2016).

Essa reflexão, todavia, não foi uma exclusividade sua. Ao dissertar sobre como as economias periféricas, especialmente a brasileira, se localizam no capitalismo fica claro para Furtado (2007, p. 224) que esta questão “não preocupou os economistas europeus” e que as teorias econômicas eram “um instrumento de utilidade para explicar a realidade europeia”. No que Guerreiro Ramos (1989) concorda por considerar que os modelos dominantes centrados no mercado limitam e desfiguram a vida humana, são teoricamente inconsistentes e formatados a partir da experiência de alguns poucos países industrializados.

Os esforços científicos em diversos países tardios passaram, majoritariamente, por inspiração e incorporação de conhecimentos que estavam sendo produzidos em Europa e Estados Unidos. Isto acabava por impedir que temas específicos de suas próprias regiões fossem atendidos. Surge assim, a necessidade um movimento em que os pesquisadores locais desenvolvessem uma abordagem crítica de suas próprias disciplinas e conhecimentos (FALS BORDA, 1971). Como o fez Guerreiro Ramos, que criticou a sociologia brasileira ao considerar que esta possuía caráter sincretista e simétrico (adotando o que se apresentava nos países desenvolvidos em uma tentativa de conciliar doutrinas), dogmático, dedutivista, alienado e inautêntico (FARIA, 2009).

Desta forma, o pesquisador se encontra em uma situação de escolha entre dois caminhos: o da ciência social tradicional do Norte e o paradigma alternativo. O primeiro se baseia no equilíbrio estrutural que representa a manutenção do *status quo*. O alternativo, por sua vez, parte dos processos sociais e da história, vendo um mundo em desequilíbrio e em conflito (FALS BORDA, 1971).

Para Fals Borda (2009c) o paradigma alternativo apresenta três camadas de aperfeiçoamentos para melhorar o funcionamento de instituições e a vida das comunidades. A primeira é a própria ciência, que deve se infiltrar em áreas periféricas e negligenciadas. A segunda é uma mudança na academia, que deve aproximar estudantes e professores da comunidade. A terceira é romper o isolamento intelectual do linguajar técnico e enriquecer as habilidades de comunicação da academia. Sobretudo no que diz respeito à comunicação, Fals Borda (2009a) não se furta de tecer críticas à ciência tradicional afirmando que há uma

tendência a eufemismos e barbarismos, além de, por vezes, incorrer em distorções da realidade. A ciência proposta por ele deve se simplificar ao público, apresentando de forma precisa suas técnicas e conceptualizações, e ser participativa.

A ação transformadora só ocorre com a participação da classe trabalhadora na ação e na produção de novos conhecimentos, e a IAP é transformadora à medida em que pesquisas podem oferecer novos modos de compreender, explicar e interpretar as relações sociais (SOUZA, J. 1997).

Um ponto muito caro a Fals Borda é o desenvolvimento de uma nova ciência que atenda às necessidades reais dos povos oprimidos e explorados. Para tanto um passo importante é a reflexão realizada pelo autor por uma ciência social que não esteja presa às amarras positivistas, que permita uma visão de mundo a partir de pontos de vistas mais diversos e que assuma seu papel político.

Contudo, o positivismo ainda é hegemônico se sustentando nos paradigmas teóricos e metodológicos estabelecidos por europeus e estadunidenses para a pesquisa em ciências humanas e sociais. O positivismo se ampara em suposta objetividade e neutralidade, estabelecendo um afastamento entre observador e observado, causando processos de exploração científica de comunidades marginalizadas, pois incorre em objetificação de seus fenômenos sociais (FALS BORDA, 2009b; FALS BORDA, 1999).

Em seus estudos Fals Borda (2009b) pondera sobre como as regras positivistas, com raízes nas ciências naturais, se tornaram as definidoras do que é um método científico de investigação a ser aplicado na ciência social. Essas regras posicionam o pesquisador de forma neutra em experimentos controlados, resultando na ideia de que a causalidade encontrada naquelas ciências seria encontrada, também, nas ciências sociais. Surge um cientificismo que “parte da premissa de que a correta compreensão da realidade só pode ser articulada segundo o modelo da linguagem técnica da ciência natural” (GUERREIRO RAMOS, 1989, p. 42).

O caráter dos objetos de pesquisa da ciência natural permite que hipóteses sejam testadas com dados analisados por si só, sem ação imediata e direta do pesquisador. Na ciência social a verificação não ocorre de forma naturalista sem ação política. Esta ação não resulta em menor rigor científico, mas sim em uma formalização específica, com ferramentas próprias para analisar dados passados e realizar projeções, sem que apenas se limite a reproduzir e adaptar procedimentos das ciências naturais. O foco está no conteúdo qualitativo, sem descartar os dados mensuráveis e informações quantitativas (FALS BORDA, 2009a).



Além disso, ao se tratar a realidade social da mesma forma que se aborda a realidade natural é desconsiderada a possibilidade de inovações, e mesmo de críticas no relacionamento entre o conhecimento acadêmico e o mundo real.

Aplicar soluções causais às ciências sociais, portanto, não se mostra razoável por se tratar de categoria ontológica diferenciada, o que transparece com o aprofundamento dos estudos diante de conflitos sociais e econômicos. Tais conflitos possuem alcance universal e afetam cada indivíduo que faz parte da sociedade, inclusive os pesquisadores. Sendo assim, é improvável que estes estejam neutros ao contexto no qual estão inseridos, vivendo em um mundo privado de influências externas, estabelecidos em absoluta neutralidade científica (FALS BORDA, 2009a; FALS BORDA, 2009b).

Além disso, conforme Paulo Freire (1981a, p. 79): “[...] toda neutralidade proclamada é sempre uma opção escondida. [...] os temas, insistamos, enquanto históricos, envolvem orientações valóricas dos homens na experiência existencial dos mesmos”.

Rejeitar a tradição positivista é o primeiro passo na distinção entre uma ciência burguesa e uma ciência do proletariado. A burguesia construiu sua hegemonia tendo a ciência como um elemento formador da sociedade, em que o paradigma científico tradicional parte de modelos de equilíbrio estrutural, que são meros métodos de reprodução do *status quo*. Além disso, os autores positivistas que dizem se distanciar da política acabam servindo a interesses pouco nobres, conscientemente ou não, ao se furtarem de caráter crítico à realidade, pois assumem um caráter ‘científico’ como forma de negar abordagens revolucionárias. Frente a isto, Fals Borda (2009a) acredita que o foco na realidade conflituosa da sociedade é o caminho para que uma pesquisa adquira dimensão política sem alterar seu caráter científico.

Para o autor o fundamento de uma pesquisa deve ser produzir conhecimentos que subsidiem causas boas e justas, de forma que a ciência e a sabedoria popular se encontrem gerando conhecimento completo e aplicável para tais objetivos (FALS BORDA, 1999).

É proposta, então, uma ciência comprometida com a ação transformadora que vai de encontro com o positivismo. Esta nova ciência fundamenta-se no materialismo histórico para integrar os diversos conhecimentos da sociologia, da história, da geografia, da filosofia, da economia, do direito, da antropologia, criando uma ‘ciência social crítica’, uma ciência em que as disciplinas acadêmicas são integradas ao conhecimento popular (FALS-BORDA, 2009b; STRECK, 2014).

Fals Borda une conhecimentos de diversas disciplinas por acreditar que o saber acadêmico não é absoluto e nem deve se esgotar em si mesmo. Entende, também, que seria

necessária uma visão transdisciplinar para permitir transformações, que deveria se construir de forma experimental, aplicada, significativa e rigorosa metodologicamente. O autor, dessa forma, realiza uma descolonização nas ciências sociais propondo um método mediado pela práxis, vinculando ativamente o pesquisador aos grupos vítimas de exploração e dominação (BRINGEL; MALDONADO, 2016; STRECK, 2014).

Fals Borda identifica e promove a potência que se encontra na libertação. O mundo visto por prismas antes desvalorizados pela academia é o que o autor identifica como o meio de quebra da hegemonia e alternativa à contínua reprodução do paradigma tradicional.

A sociologia da libertação, essa nova ciência, promove a valorização do conhecimento popular, a relação sujeito/sujeito e a vinculação da pesquisa às lutas sociais contra a opressão com objetividade e afastando-se da neutralidade (SANTOS, B. 2019).

Vê-se, portanto, uma cooperação para a produção de um conhecimento em processos de ‘conhecer-com’, suplantando a tradição de ‘conhecer-sobre’ (SANTOS, B. 2019). Supera-se, assim, a ideia de um agente externo contar para o mundo sua visão sobre um grupo, assumindo seu prisma como neutro e objetivo, descartando as individualidades e tornando a subjetividade do outro um produto de sua autoproclamada objetividade.

Portanto, na decolonialidade não há neutralidade e distanciamento objetivo. A pesquisa não possui apenas seu autor como sujeito, os grupos que eram vistos como objetos passam a ser, também, sujeitos, pois de outra forma não é possível se fazer uma ciência transformadora.

Se [...] a minha opinião é libertadora, se a realidade se dá a mim [...] na relação dinâmica entre objetividade e subjetividade, não posso reduzir os grupos populares a meros objetos de minha pesquisa. Simplesmente, não posso conhecer a realidade de que participam a não ser com eles como sujeitos também deste conhecimento (FREIRE, 1981b, p. 35).

Dessa forma, a agenda acadêmica tradicional dá lugar à possibilidade de surgimento de novas formas de compreender a realidade, sendo crucial que a mobilização social, política e econômica venha da periferia para o centro. Cientistas podem, assim, catalisar mudanças de conceitos e transformações na sociedade à medida em que o conhecimento acadêmico se aproxima da realidade concreta, e melhorar suas formas de comunicação ao considerar a sabedoria popular em uma construção plural e democrática.

[...] a realidade concreta é algo mais que fatos ou dados tomados mais ou menos em si mesmos. Ela é todos esses fatos e todos esses dados e mais a percepção que deles esteja tendo a população envolvida (FREIRE, 1981b, p. 35).

Para Fals Borda (1999, p. 78, tradução nossa) obter conhecimento é uma forma de comunidades vulneráveis protegerem suas vidas e suas características:

[...] as pessoas comuns merecem conhecer mais sobre suas próprias condições de vida para defender seus interesses do que aquelas outras classes sociais que têm monopolizado o conhecimento, os recursos, as técnicas e o próprio poder. Ou seja, devemos dedicar à produção do conhecimento tanto ou mais atenção do que à produção material. Dessa forma, podemos inclinar a balança a favor da justiça para os grupos desprotegidos da sociedade.<sup>28</sup>

A própria ideia de ciência, então, passa a necessariamente incluir a efetividade de seus estudos - isto é, produzir efeitos reais -, consentindo que sua produção ocorre em um ambiente de conflito social, ambiente este que é complexo, demandando a intersecção das diversas áreas de conhecimento científico e diferentes saberes em posse, também, do povo.

A mudança de paradigmas proposta não é uma negação dos saberes construídos academicamente, mas uma forma de projetar novas ideias que possam somar na construção de conhecimentos que satisfaçam a realidade social do local, construindo novas relações entre Norte e Sul, em um processo horizontal e não colonialista, permitindo que as pessoas assumam o protagonismo do fenômeno do qual fazem parte.

Há, portanto, uma quebra na hierarquia de conhecimentos em que a academia perde o privilégio da exclusividade do saber. A IAP comporta, assim, o encontro entre academia e ciência popular, pois o que se busca é uma relação dialógica horizontal:

Este entendimento entre pessoas de diferentes origens, formações e, muitas vezes, classes sociais, ocorreu quando aquela que se considerava melhor preparada modificou a concepção de seu papel — seja como líder ou como pesquisador — e adotou uma atitude de aprendizado e respeito pela experiência, conhecimento e necessidades do outro, ao mesmo tempo em que se dispôs a permitir que sua técnica e conhecimento fossem "expropriados" (FALS BORDA, 2009b, p. 294, tradução nossa).<sup>29</sup>

O fato de se negar o local de privilégio do conhecimento acadêmico abre diversas possibilidades de transformação social e científica. Duelos paradigmáticos foram desafiados pela IAP, que propõe a práxis como apaziguadora e diferenciadora, se tornando central no desenvolvimento científico juntamente aos métodos adequados selecionados para o desenvolvimento de uma pesquisa.

---

<sup>28</sup> No original: [...] *las gentes del común merecen conocer más sobre sus propias condiciones vitales para defender sus intereses, que aquellas otras clases sociales que han monopolizado el saber, los recursos, las técnicas y el poder mismo, es decir, que debemos prestar a la producción del conocimiento tanta o más atención que a la producción material. Así podíamos inclinar la balanza en pro de la justicia para los grupos desprotegidos de la sociedad.*

<sup>29</sup> No original: *Este entendimiento entre personas de distinto origen, entrenamiento y, muchas veces, clase social, tuvo lugar cuando aquella que se consideraba mejor preparada modificó la concepción de su papel —sea como cuadro o como investigador— y adoptó una actitud de aprendizaje y de respeto por la experiencia, el saber y la necesidad de la otra, alistándose al mismo tiempo para dejarse “expropiar” su técnica y conocimiento.*

Segundo Fals Borda (2009b, p. 273, tradução nossa) “o último critério de validade do conhecimento científico acabava por ser, então, a práxis, entendida como uma unidade dialética formada pela teoria e pela prática, na qual a prática é ciclicamente determinante”.<sup>30</sup>

### **Compromisso e objetividade**

O autor afirma continuamente que o papel da ciência, do pesquisador e o aspecto político estão predeterminados em toda e qualquer pesquisa em ciência social. Os resultados de uma pesquisa e a atuação prática dos conhecimentos envolvidos expõem para quem este pesquisador destinou seu trabalho.

E não só a quem se destina, mas também aos sujeitos que participam da construção da investigação. O investigador passa a ser, simultaneamente, sujeito e objeto. A busca pela realidade acaba por fortalecer o compromisso do pesquisador com o grupo investigado e aumentar seu envolvimento pessoal, em uma relação horizontal de sujeito e sujeito.

É firmado, então, um compromisso do pesquisador para com os grupos participantes da pesquisa, que é expresso por meio de sua ação em se aproximar da realidade pesquisada aplicando o conhecimento científico em uma relação de troca (CICHOSKI; ALVES, 2019). A IAP permite que se desloque a questão mais importante da pesquisa do acontecimento em si para centralizar-se na forma que se pode transformar como se entende ou se sente o mundo (URDAPILLETA; LIMÓN, 2018). Sendo assim, a identificação dos grupos chave seria o caminho para a transformação política e social em que o critério de objetividade se materializaria (FALS BORDA, 1971, p. 55, tradução nossa).

A melhor maneira de saber se estamos indo na direção certa — e saber, por conseguinte, se estamos sendo objetivos ou não — é produzir fatos e fazer com que as ideias se traduzam em prática: que os estudos demonstrem, antes de tudo, seus méritos e objetividade pelo rigor com que foram concebidos e elaborados, e pela eficácia na reconstrução da sociedade; e que a teoria seja guiada pela realidade para que possa enriquecer-se.<sup>31</sup>

Este fato ressalta como um dos pontos centrais e mais sensíveis em investigações desta natureza diz respeito a definição dos grupos que farão parte do processo de construção da

---

<sup>30</sup> No original: *el último criterio de validez del conocimiento científico venía a ser, entonces, la praxis, entendida como una unidad dialéctica formada por la teoría y la práctica, en la cual la práctica es ciclicamente determinante.*

<sup>31</sup> No original: *La mejor manera de saber si se va por la mejor dirección — y saber, por lo mismo, si se está siendo objetivo o no— es la de producir hechos y hacer que las ideas se traduzcan a la práctica: que los estudios demuestren, ante todo, sus méritos y su objetividad por el rigor con que han sido concebidos y elaborados, y por su eficacia en la reconstrucción de la sociedad, y que la teoría se deje guiar por la realidad para que pueda enriquecerse.*

pesquisa. Para Bonaventura Santos (2019) a diversidade política e cultural atual não limita a análise às categorias camponeses e operários. Conforme asseveram Bringel e Maldonado (2016, p. 406-407):

Uma dificuldade adicional dos dias de hoje pode ser colocada nos seguintes termos: se uma das características mais marcantes do atual momento da modernidade é seu alto grau de complexidade e um maior descentramento do sujeito (Bringel e Domingues, 2013), como identificar e definir os “grupos-chave” e as classes sociais privilegiadas na pesquisa militante orientada à libertação? Se as fronteiras identitárias são cada vez mais fluidas e plurais, com crescentes graus de plurimilitância (Bringel, 2009), como estabelecer relações mais permanentes no tempo no processo de pesquisa militante? A resposta a estas perguntas passou sempre pela identificação do sujeito político privilegiado.

Para Chichoski e Alves (2019) o foco deve estar voltado às populações mais humildes buscando melhores condições de vida a partir de relações mais igualitárias, partindo do compromisso a ser estabelecido com esses grupos.

Eu, como autor deste texto, não me furto do papel de pesquisador militante e consciente de meu papel na condução desta pesquisa. Procurei me aproximar da realidade me aproveitando das portas abertas que tenho com as comunidades japonesas participantes da presente pesquisa. Uma aproximação com a IAP me permite estabelecer temas e objetivos ao lado dos interlocutores, considerando a finalidade de averiguar opções de produção de conhecimento que possam auxiliar na manutenção da tradição cultural para melhoria substantiva de qualidade de vida dos participantes.

A condição histórica e social dos grupos participantes da pesquisa é estudada em capítulos futuros, como sua imigração e estabelecimento ocorrendo em cenários de expansão capitalista do agronegócio. A história centenária dos japoneses no Brasil é marcada por exploração, exclusão e dependência, e com o tempo acaba ficando marcada pela sua ascensão econômica, sem que por isso tenha acessado consideravelmente espaços de poder, especialmente político. Considera-se, também, o forte êxodo rural que afetou profundamente as estruturas sociais destes grupos nas últimas décadas do século XX.

Os japoneses e seus descendentes foram, e são, alvo de preconceitos que passam por características estéticas pessoais, idioma, religião, organização familiar e culinária. Há uma busca pela preservação de atributos étnicos-culturais no seio dessas comunidades, apesar dos percalços ocorridos em razão destas peculiaridades historicamente. A manutenção de tradições se encontra em constante ameaça. Como seu idioma, que conforme Tachibana (2022) é utilizado por apenas 21,78% dos nipo-brasileiros de Álvares Machado/SP.

Dessa forma, suas tradições e características físicas foram relegados a um espaço periférico, ainda que não os coloque como uma minoria oprimida como tantas outras em nosso país. Cabe apresentar a reflexão de Érica Hatugai (2018, p. 24) a esse respeito:

criou-se um campo específico e exterior para eles como 'eternos estrangeiros brasileiros' ao invés de incluí-los no ideário de nação e povo brasileiro. [...] se a integração social estereotipada das diferentes gerações de nipodescendentes não foi suficiente para os incluir no imaginário de nação brasileira, isso também não significa dizer que eles foram socialmente integrados de forma subalternizada.

Sua situação econômica, social e até mesmo política atual pode posicioná-los próximos a grupo hegemônicos e classes mais privilegiadas, a quem não necessariamente seria de interesse transformações estruturais como é proposto pela IAP, uma das razões para que a proposta desta investigação se limite a uma aproximação da Investigação Ação-Participativa proposta por Fals Borda. A orientação transformadora reside na transformação qualitativa de suas vidas pelo conhecimento a ser produzido para a preservação de seu patrimônio histórico de forma que a questão material não assume papel de destaque na pesquisa aqui desenvolvida.

Além do grupo participante, o tema estudado – turismo e como as características étnicas podem permeá-lo – se constitui como elemento que justifica a eleição da IAP como método inspirador. A lógica do turismo impõe pressões sobre os grupos que recebem os visitantes, tanto em sua dimensão social quanto ao se considerar as condições ambientais e econômicas. Abordar o turismo de forma que objetive a emancipação e a transformação da qualidade de vida dos sujeitos da pesquisa mostra quão importante a IAP pode ser.

A metodologia de Fals Borda propõe um conhecimento gerado através da construção participativa que desloca o pesquisador de sua exterioridade e o coloca lado a lado com o povo. Parte-se, portanto, de uma ‘definição conjunta dos temas de pesquisa’, inserindo o cientista no contexto local e em sua complexidade. A metodologia tem caráter dinâmico e deve ser constantemente reconstruída com o pesquisador assumindo papel militante (BRINGEL; MALDONADO, 2016).

Os pesquisadores não podem ser tratados como seres isolados de questões históricas e sociais, como se não possuíssem papel na luta de classes e nas mudanças práticas ao se fazer ciência. O pesquisador não se restringe ao papel do ‘eu acadêmico’, mas se envolve nas mais diversas camadas de seu ser no contexto pesquisado, resultando em experiências de relacionamento e amizade.

A IAP é uma proposta que supera a objetividade científica, a neutralidade e a validação interna, se baseando na transparência de propósitos da pesquisa. O novo paradigma buscado por ela se inspira na alteridade, buscando uma experiência democrática e altruísta, convivendo

com as diferenças (FALS BORDA, 2009c). É uma forma de ir além da ciência que tradicionalmente limita a natureza humana dos indivíduos ao seu papel como detentor de um emprego ou como um consumidor insaciável (GUERREIRO RAMOS, 1989).

Urdapilleta e Limon (2018) exemplificam esta constatação em sua pesquisa quando seus interlocutores deixam de ser o ‘objeto de pesquisa campesinos indígenas’, para serem tratados como indivíduos cuja existência não se limita a estes fatores, pois se trata de pais, amigos, comerciantes, falantes de idiomas nativos, protetores da Mãe Terra, entre tantas outras características que constroem suas subjetividades.

A distância estabelecida entre pesquisadores e pesquisados imposto pela ciência positivista cria uma assimetria que por si só impede a neutralidade do pesquisador e até mesmo da técnica empregada na busca por dados e informações. Se uma pesquisa impõe que se assumam teorias ou práticas que são determinadas pelo pesquisador segundo seu contexto sociopolítico ou seus interesses, a neutralidade automaticamente deixa de ser possível (THIOLLENT, 1987).

A alternativa ao distanciamento positivista do pesquisador, portanto, seria a sua inserção no processo social com sua identificação com os grupos estudados, não se limitando a extrair informações, mas se posicionando para contribuir com eles em um processo de troca. Essa mudança traz as comunidades ao protagonismo ao retirar o monopólio do conhecimento do pesquisador (FALS BORDA, 2009b).

Fals Borda (2009b) destaca ainda que é essencial considerar a importância da sabedoria popular, do sentido comum, da cultura do povo, dos partidos e grupos políticos. Essas camadas protagonizam, controlam e recebem a pesquisa e as informações, sem que se perca o caráter científico. O que Paulo Freire (1981b, p. 35) endossa:

Dizer que a participação direta, a ingerência dos grupos populares no processo de pesquisa altera a “pureza” dos resultados implica na defesa da redução daqueles grupos a puros objetos da ação pesquisadora e que, em consequência, os únicos sujeitos são os pesquisadores profissionais.

Uma vez dado o papel dos interlocutores como sujeitos e protagonistas de uma pesquisa, é essencial situar a ação do pesquisador. Para a elaboração de uma Investigação Ação-Participativa, os valores, metas e compromissos que motivam o pesquisador devem ser transparentes e expressos pelo trabalho de campo e pelas referências teóricas adotadas. Dessa forma, objetividade e subjetividade coexistem no trabalho acadêmico pois o rigor científico não se limita ao neutro e ao quantitativo. Não se trata de exercício de mera elucubração teórica e retórica, pois se busca conhecer a realidade por meio de ferramentas analíticas, sendo o

propósito da IAP produzir conhecimento relevante para a prática social e política (FALS BORDA, 2009b; FALS BORDA, 2009c).

Com a IAP o pesquisador assume um compromisso que o leva a tomar decisões transparentes que orientam e condicionam toda a pesquisa. Em primeiro lugar, o compromisso tem papel central na decisão do tema a ser investigado e as formas a serem usadas para coletar e analisar os dados. O compromisso abre possibilidades de criação, pois permite a ressignificação de modelos e de conceitos, e, por fim, determina os grupos de interesse e a identificação do autor com eles (FALS BORDA, 2009a).

O compromisso, portanto, é condição para se realizar uma experiência de Investigação Ação-Participativa, uma vez que os populares são os sujeitos que justificam um projeto de pesquisa. O compromisso diz respeito a uma ação do pesquisador em aplicar conhecimentos científicos prévios a serviço da realidade social que estuda, construindo um processo de troca entre cientificismo e empirismo.

Logo, o compromisso se conecta intimamente com a efetividade, sendo esta a razão da escolha da IAP como referência para esta pesquisa. Ao se refletir sobre os possíveis temas para esta pesquisa, era fundamental que se abrisse a possibilidade de uma investigação que propusesse transformação na vida das pessoas, com seus resultados sendo apresentados diretamente aos grupos participantes. Não se vislumbrava uma produção vertical e hierárquica de conhecimento, mas sim a apresentação de possibilidades a serem produzidas e aplicadas pelas comunidades.

### **Práticas de pesquisa na IAP**

Bonaventura Santos (2019) coloca que as técnicas da IAP são uma metodologia vivencial. O pesquisador não só vivencia o fenômeno e o contexto, mas compartilha a participação, os resultados e seus benefícios com o, outrora, investigado (PERUZZO, 2017). As técnicas de pesquisa, neste caso não devem ser consideradas como ferramentas estáticas ou como fórmulas neutras e fechadas, mas como dispositivos que devem ter suas qualidades e limitações consideradas (THIOLLENT, 1987). O pesquisador que se compromete com a IAP deve ser capaz de utilizar as técnicas ortodoxas ao passo que desenvolve com engenhosidade e seriedade instrumentos próprios (FALS BORDA, 1971).

Sendo assim, na Investigação Ação-Participativa o levantamento e a coleta de informações e dados podem ser realizados com técnicas tradicionais como entrevistas e



observação. Entretanto, sua aplicação deve se dar a partir de uma abordagem que descarte a assimetria entre sujeito e objeto, de modo que utilizadas a fim de que a participação e a troca entre investigador e investigado se confundam. Fals Borda entende que os procedimentos não são limitados a uma lista exaustiva, propondo estudos de caso com entrevistas estruturadas, entrevistas abertas, oficinas, investigação em profundidade, e qualquer outra ferramenta que se mostrar eficaz. O fundamental é que seja qual for a escolha de procedimento deve ser realizado de forma empática e comprometida com a transformação social (FALS BORDA, 2009a; FALS BORDA, 2009c).

técnicas devem ser rejeitadas quando seu exercício se torna arma ideológica a favor das classes dominantes e formas de repressão e controle das classes pobres e exploradas, como ainda frequentemente acontece (FALS BORDA, 2009b, p. 264, tradução nossa).<sup>32</sup>

Sendo assim, observações e questionários não são suficientes para evitar decisões unilaterais e desencontros entre a ação e a consciência do grupo, evitando condescendência e criação de novas formas de exploração intelectual. Portanto, diálogo é a ferramenta fundamental (FALS BORDA, 2009b).

O processo de levantamento de dados e informações deve ser conduzido a partir de princípios que vão além de um procedimento de ‘coleta de dados’, uma vez que não se trata de objetos de pesquisa que estão sendo analisados por um pesquisador. O que ocorre é uma relação entre sujeitos, que compartilham informações, vivências e conflitos, e dividem espaço e conhecimentos na produção científica.

Após o levantamento dos dados e informações, a análise deve considerar que os fenômenos estudados pela ciência social devem ser vistos como processos históricos que podem ser objeto de interpretações. A IAP permite interpretações teórico-práticas a partir de indução e dedução, pois não é possível a repetição de testes em ambientes controlados como ocorre em experimentos das ciências naturais (FALS BORDA, 2009c).

Em seguida, a validação da pesquisa é feita com os resultados práticos e pelo julgamento dos grupos locais que fizeram parte de um processo sistemático de devolução dos saberes e conhecimentos gerados pela pesquisa (FALS BORDA, 1999; FALS-BORDA, 2009c).

Não cabe ao pesquisador de forma alguma forçar qualquer tipo de transformação, mas sim reconhecer suas limitações e as limitações da situação que se apresenta, se colocando com

---

<sup>32</sup> No original: *deben rechazarse tales técnicas, cuando estos ejercicios se convierten en armas ideológicas a favor de las clases dominantes, y en formas de represión y control de las clases pobres y explotadas, como sigue ocurriendo con frecuencia.*

respeito e constância para que a mudança ocorra. Logo, os sujeitos da pesquisa não podem ser alienados do fenômeno tratado. As etapas de levantamento de dados, análise e validação de Fals Borda expressam o espírito da IAP em seu caráter participativo e intenção transformadora.

Como a prática da IAP é construída em função de seus resultados é importante que os procedimentos sejam feitos de forma rigorosa e adequada. Na operacionalização desta pesquisa foram seguidas as etapas apresentadas por Velásquez, Alvarado e Barroeta (2021) que dividem a execução de uma Investigação Ação-Participativa em três etapas: diagnóstico, ação e sistematização e devolução sistemática.

O primeiro passo para o processo investigativo da IAP é o diagnóstico, que passa por ir a campo conhecer as pessoas e tratar sobre a ação comunitária, indo além de meramente conhecer o local de modo geral e amplo. Portanto, o pesquisador deve pôr em prática o método histórico para angariar dados, documentos e informações, entendendo os problemas e realizando o encontro entre teoria e realidade. O diagnóstico serve para que os temas prioritários sejam encontrados e para que os meios de ação sejam planejados (VELÁSQUEZ; ALVARADO; BARROETA, 2021).

Após o diagnóstico, a ação é realizada de forma palpável e comprometida, baseada pelo compromisso do pesquisador aplicando seus conhecimentos acompanhando os seguintes passos: seleção das ações conforme o tema proposto; originalidade e criação para o problema em tela; e determinar os grupos de apoio (VELÁSQUEZ; ALVARADO; BARROETA, 2021).

Por fim, se dá a sistematização e devolução sistemática. A credibilidade e validade da IAP estão vinculada a sua sistematização, pois esta demarca o caminho seguido. A devolução sistemática foi um dos pontos mais polêmicos e relevantes no desenvolvimento teórico-metodológico da IAP pois a compreensão dos resultados e das ações propostas pelos grupos participantes é o que define o sucesso na mudança política e social (VELÁSQUEZ; ALVARADO; BARROETA, 2021).

Uma característica marcante para o pesquisador que se utiliza da IAP é não poder se conformar ou limitar sua participação apenas ao período de investigação, mas sim assumir um compromisso com o processo social no qual se inseriu (URDAPILLETA; LIMÓN, 2018).

A prática da IAP se dá com a realização concomitante das etapas apresentadas, se tratando de um processo participativo é imperativo que sua realização não limite o fluxo de informações e de necessidades entre os sujeitos que a compõe. Este fato acaba sendo mais um desafio que por outro lado se reflete em uma práxis mais significativa para os participantes.

## 2.2 Operacionalização da Investigação

No período de planejamento da pesquisa foram definidos os territórios a serem estudados, sendo dois os eleitos: Álvares Machado/SP e Terenos/MS. Tal escolha se baseou nos seguintes critérios: i) conhecimento prévio do autor sobre características que aproximavam e diferenciavam os dois núcleos de colonização de japoneses que representavam de forma ampla a imigração nipônica ao Brasil; ii) possibilidade de acesso pessoal aos dois grupos; iii) interesse da coletividade em participar.

A colônia de Terenos/MS é próxima de Campo Grande/MS, cidade onde resido e é amplamente conhecida pela sua cooperativa de produção de ovos, e pela manutenção do caráter de colônia rural de japoneses. Além disso, possuo relação pessoal com alguns de seus membros, tendo ouvido relatos sobre sua história e sobre algumas de suas celebrações.

Já Álvares Machado/SP foi o local onde meus ancestrais paternos se estabeleceram no Brasil. Portanto, conheço parte de sua história e de sua condição atual, com alguns familiares que permaneceram na cidade ainda sendo atuantes nas atividades do núcleo.

As duas colônias têm, além de serem formadas por japoneses, pouco em comum. Em primeiro lugar foram formadas em períodos históricos muito distintos, com o grupo paulista se organizando em 1917, enquanto o sul-mato-grossense viria a ser formar apenas em 1959. Aquela colônia foi um empreendimento particular, enquanto esta foi organizada pelo poder estatal japonês. O grupo machadense se pulverizou e perdeu seu caráter rural, enquanto os japoneses de Terenos são intimamente conectados por sua participação em uma cooperativa exclusiva de produtores rurais.

Estas informações motivaram a escolha dos dois territórios, não tentando realizar um estudo comparativo, mas sim objetivando contemplar de forma ampla, mas não exaustiva, diferentes formas de organização de colônias de japoneses no Brasil.

Para a etapa de diagnóstico da IAP foram levantadas informações documentais sobre a história da imigração japonesa ao Brasil e da constituição das colônias de Álvares Machado e Terenos, para, em uma visão participante, conhecer a condição histórica e social destes grupos.

Realizei os primeiros contatos, conversando e interagindo com as pessoas, nos quais fui aceito em uma relação horizontal. Contudo, ao me identificar como parte de uma pesquisa de doutorado, recebi um tipo de atenção diferente, como se de repente assumisse um papel inquisitório e cientificista, deixando alguns interlocutores menos à vontade com minha presença, ressaltando o perfil hierárquico de conhecimento que se mostrou fortemente inserido

no pensamento geral. Por essa razão, me utilizei de abordagem lenta, na qual minha inserção nos grupos se desse em caráter pessoal.

Diante disso, participei das atividades das colônias japonesas, em um primeiro momento desenvolvendo apenas conversas, e não entrevistas. Fui convidado para festividades por relações familiares e de amizade que tenho com membros das associações culturais de ambas as colônias. Fui bem recebido, me apresentei e em alguns casos reconheceram meu sobrenome, por familiares meus serem seus conhecidos, e assim abri portas.

Estive presente no *Shokonsai* em julho de 2023 em Álvares Machado, festividade que será melhor apresentada adiante. Nesta ocasião tive a oportunidade de me encontrar com familiares que vivem na cidade e com membros da Associação Cultural Esportiva Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado. Fui presenteado com um DVD sobre a celebração, e estabeleci contato as organizadoras de uma coletânea de livros sobre a história da colônia, da associação japonesa da cidade e do cemitério japonês.

Em Terenos, estive presente na Festa do Ovo de 2022 e de 2023 e no *Undokai* de 2023. Conversei com membros da cooperativa de produtores da colônia e mantenho relação pessoal com membros da associação cultural japonesa, como Erika, que auxiliou em diversos contatos com lideranças do grupo e me introduziu a várias de suas histórias. Em 2024 fui convidado pelo sr. Akira para conhecer alguns membros do núcleo enquanto realizavam preparativos para a Festa do Ovo de 2024.

Foram realizadas entrevistas e, sobretudo, conversas informais. Sobre Álvares Machado com Tomais e Alice, parte da primeira geração de *nisseis*<sup>33</sup>, testemunhas vivas dos esforços dos pioneiros, educados nos padrões e idioma japoneses e que fizeram parte dos primeiros movimentos de inclusão dos japoneses na sociedade brasileira. E com Sergio, Eli e Vilma, *sanseis* nascidos na década de 1960, netos dos imigrantes japoneses, que já tiveram um contato precoce com os brasileiros e que viveram intensamente o êxodo rural.

Com o grupo de Terenos foram realizadas conversas com Erika, nisei nascida na década de 1980, que introduziu tradições e histórias de famílias e membros do núcleo. Houve uma roda de conversa informal com diversos membros como Paulo, Antônio, Makoto e Lourenço, em que foram compartilhados casos dos pioneiros em sua adaptação inicial, e como o funcionamento da cooperativa transformou a realidade econômica do núcleo. Nesta ocasião Paulo, membro de longa data da cooperativa e filho de um dos pioneiros da colônia, e Lourenço,

---

<sup>33</sup> Primeira geração de ascendência japonesa nascida no Brasil.

dirigente da cooperativa e parte de uma família de imigração tardia da colônia, compartilharam histórias e me emprestaram alguns impressos que contam a história do núcleo e da organização da cooperativa.

Pude realizar nova visita em outubro 2024, onde conheci as instalações da cooperativa e me dirigi a diversas chácaras de propriedade de *nikkeis* para entender como eles trabalham e como é seu estilo de vida. Nesta oportunidade conheci Eiji, pioneiro parte da primeira leva de japoneses que se instalou em Terenos, e o casal Edivaldo e Yukari.

O acesso aos materiais de ambas as colônias que se deu com o contato pessoal não seria possível de outra forma, uma vez que não se trata de publicações de amplo alcance, sendo voltadas para seus próprios membros com a intenção de preservação de memória.

Essa criação de laços de amizade e afeto é fundamental pois são a fonte da união de esforços e de mobilização, que desafia a neutralidade da ciência dominante com conjunção de dimensão afetiva e dimensão política (MOREIRA; PULINO, 2021; SANTOS, J. 2023).

Durante o diagnóstico foi identificado o interesse coletivo na atividade turística e sua capacidade de produção material, mas especialmente como ferramenta de preservação histórica. Com a troca de informações estabelecidas ao longo dos anos acabou se destacando-se a intenção de produção de conhecimento passando pelo levantamento de manifestações tradicionais e o resgate histórico da formação dos grupos, especialmente para a Colônia de Terenos, em que seus membros consideram haver uma lacuna de registros sobre a história de suas últimas cinco décadas. Álvares Machado possui pessoas cuidando de seus registros históricos, todavia se interessa na divulgação acadêmica de sua história, pois considera que seus saberes, fazeres e lugares estão se perdendo com o distanciamento das novas gerações.

Assim, foi definido o objetivo de compreender a formação histórica e as etnicidades estabelecidas nestas colônias de japoneses e refletir o campo de possibilidades de atividades de turismo étnico a partir de suas referências culturais.

A questão étnica permeia as relações das duas coletividades tanto com os de dentro quanto com os de fora do grupo, ainda que não seja tratada nestes termos ou que não seja objeto de maiores reflexões. Há uma clara distinção entre ‘nós’ e ‘eles’, seja quando se faz um resgate de casos antigos e história das colônias, seja em transações comerciais ou relacionamentos pessoais atuais.

Posicionei ambos os grupos da mesma forma considerando o objetivo comum de ação e sistematização da IAP em que são propostas ações de formalização histórica do percurso dos imigrantes japoneses. Este processo se deu em acordo com a metodologia de planos de ação

para iniciativas de turismo étnico proposta por Souza (2018), em que o primeiro passo é um (i) plano de atividades culturais, com pesquisa de origem e inventário das manifestações culturais. O segundo seria o (ii) plano de pessoal qualificado que busca selecionar e qualificar as pessoas que trabalharão com o turismo. Deve haver, também, (iii) plano de infraestrutura para melhor aproveitamento de espaços e estética do local; (iv) plano de promoção e divulgação seguindo estudo direcionando campanhas, (v) plano de conservação e manutenção; e (vi) plano de financiamento e desenvolvimento de infraestrutura que permite fomentar e manter os demais planos.

Esta investigação se mostrou, segundo tal metodologia, estar na pesquisa de origem e inventário de manifestações culturais. Para tanto, tomei por referência básica o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), instrumento de identificação utilizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como ferramenta de documentação de territórios e bens da diversidade cultural brasileira. O INRC, lançado no ano 2000 passa por período de teste de atualização para migração para uma plataforma digital para facilitar o acesso de agentes, instituições, cidadãos e poder público. Em razão da nova plataforma não estar disponível, o Manual Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais publicado no ano 2000 serviu de base.

Atentar-se a critérios do INRC pode ser importante para futuros desdobramentos que podem ser atendidos e vinculados a políticas públicas que propiciem proteção, orientação, financiamento e suporte público para iniciativas de turismo étnico, uma vez que o inventário objetiva “atividades, lugares e bens materiais que constituam marcos e referências de identidade para determinado grupo social” (IPHAN, 2000, p. 30). Todavia, não se trata da produção de inventário e relatório segundo os parâmetros de INRC, mas sim de uma iniciativa de levantamento de manifestações culturais como parte de um plano de atividades culturais de turismo étnico, com a metodologia do Inventário se tornando mais uma ferramenta de ação para a proposta de aproximação à Investigação Ação-Participativa aqui realizada.

O Inventário é realizado contando com as etapas: atividades (levantamento preliminar, identificação e documentação), participação social e sistematização (IPHAN, 2022). A participação social contempla articulação, mobilização, execução de devolutivas e reuniões de avaliação, o que se conecta profundamente à IAP, se tornando meio de execução adequado visando o desenvolvimento social para além da sistematização da informação.

Sendo assim, tomei a liberdade de me basear nestas etapas. Na execução das atividades foi realizado levantamento preliminar definindo-se as áreas e buscando os lugares e saberes dos

territórios. Seguiu-se para a etapa de identificação das práticas sociais, com entrevistas e registros documentais, descrição das referências culturais relevantes e dos processos culturais envolvidos, compreendendo os aspectos de formação, transmissão e (re)produção. Foram destacadas aquelas referências que expressassem sua ancestralidade, essencialmente destacando aquilo que é visto como herança resgatada e significada de sua origem japonesa.

Esta etapa se deu com entrevistas com membros das colônias, que ocorreram após diversas visitas e conversas informais para estabelecimento de laços de amizade que permitissem todos os sujeitos se sentissem parte de um ambiente seguro e de troca, construído pelo desejo em comum de produção de conhecimento.

Os resultados deste processo são apresentados no Tópico 3, tomando por base uma abordagem que tem ação e participação como pilares, e que parte da compreensão do histórico desde a imigração dos pioneiros japoneses no Brasil e a constituição da etnicidade da colônia nipo-brasileira como alicerce de significados e sentidos de suas tradições.

No que tange à iniciativa de IAP os produtos desta pesquisa estão localizados na ação e sistematização que se dão com a participação direta e constante dos grupos. Já a devolução sistemática está programada para se dar com o contato perene e com os vínculos criados permanecendo após a entrega deste texto à banca avaliadora, em que farei uma adaptação do material para apresentação aos grupos, juntamente com propostas de trabalho contínuo para preservação de suas referências culturais de forma participativa.

### 3 TERRITÓRIOS ESTUDADOS: HISTÓRIA, SUJEITOS E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

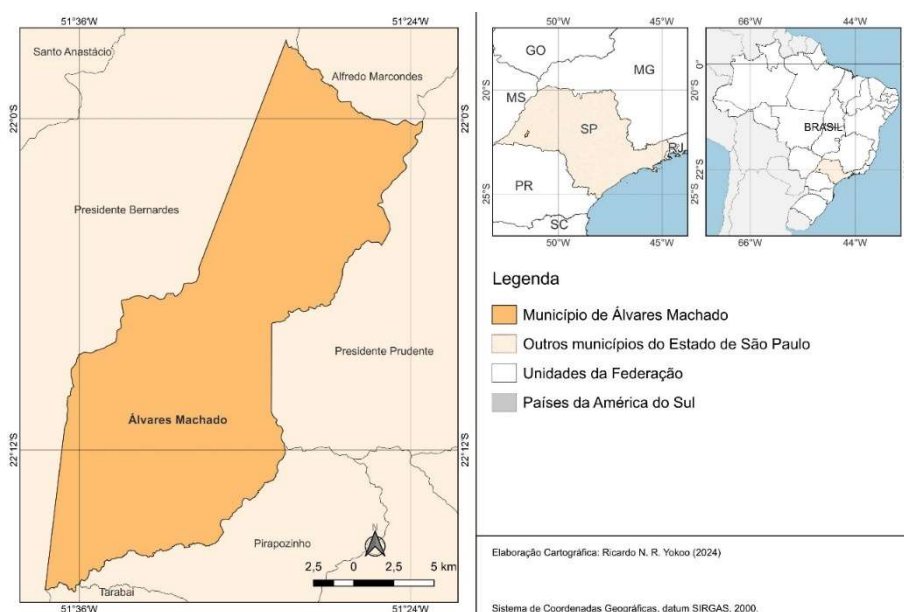
Neste item será apresentada de que forma a construção histórica das colônias de Álvares Machado e Terenos articula a sua identidade étnica ao turismo, com a apresentação de uma lista de manifestações culturais encontradas em cada território. Isto se deu em um esforço de compartilhamento da construção de significados históricos dos itens culturais a partir de pesquisa documental, visitas e entrevistas com membros destas coletividades.

#### 3.1 Álvares Machado no Estado de São Paulo

##### 3.1.1 Imigração Japonesa

O município de Álvares Machado se localiza no Oeste do Estado de São Paulo, a 576 km de distância da capital do estado, com área de 347,6 km<sup>2</sup>, contando atualmente com população de 27.255 habitantes (IBGE, 2022). A cidade é parte da conurbação que se desenvolveu nos entornos de Presidente Prudente/SP, da qual se distancia em 13 km.

Figura 3 – Mapa Município de Álvares Machado



Fonte: Municípios (IBGE,2022); Unidades da Federação e Países da América do Sul (IBGE, 2021)

A ‘colonização’ do território que atualmente compõe o município se deu juntamente com a construção da Estrada de Ferro Sorocabana, iniciada no final do século XIX partindo da Cidade de São Paulo em direção a Sorocaba e posteriormente a oeste, passando por Presidente Prudente (HASEGAWA; MENEZES, 2016).



As ferrovias do Estado de São Paulo foram construídas buscando atender à produção econômica, em especial à cafeicultura, e impulsionaram a colonização com o transporte de passageiros e de produtos. A ampliação ferroviária foi acompanhada por um movimento de expansão da fronteira agrícola para o Oeste Paulista, ocorrida com uma característica especial de povoamento, se dando em função da chegada da ferrovia e não o contrário (SILVA, F. 2010; ROSATTI, 2015).

A ocupação do município foi iniciada em 1916, por Manoel Francisco de Oliveira, que iniciaria um loteamento cinco anos depois. Acompanhada por outros colonizadores, a ferrovia chegaria em 1919 com a construção da Estação da Estrada de Ferro Brejão, que teria seu nome alterado em 1921, para Álvares Machado em homenagem a Francisco Álvares Machado e Vasconcelos, médico e deputado falecido em 1846 (ÁLVARES MACHADO, 2018).

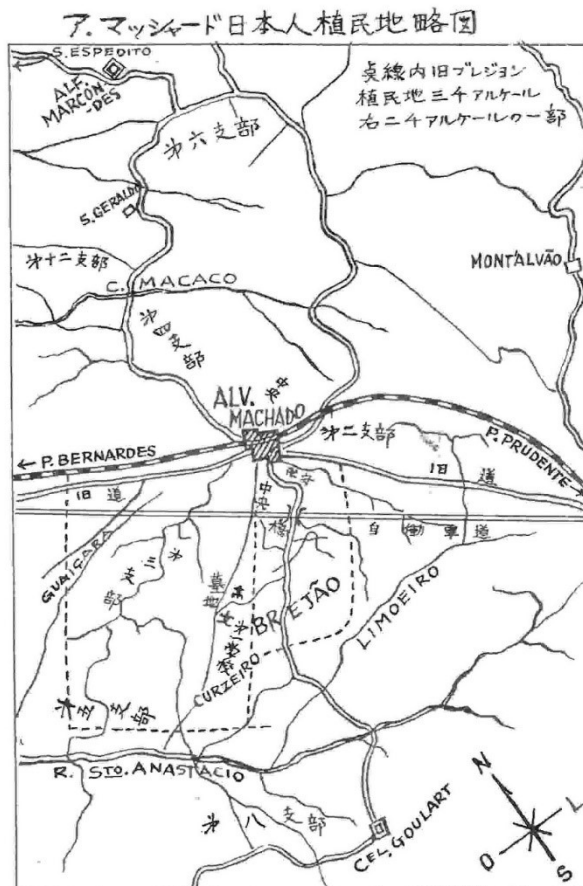
Já o primeiro núcleo de colonização nipônica de Álvares Machado se iniciou em 1917, quando os imigrantes faziam longas caminhadas da última estação de trem até chegarem a seu destino, uma vez que os trilhos chegaram ao município dois anos depois (SILVA, F. 2010). A colônia foi organizada por Kenichiro Hoshina, um japonês que antes de chegar ao Brasil e realizar o loteamento e venda de terras já havia passado por Havaí, Estados Unidos e Argentina. Hoshina também é lembrado por ser o criador do jornal *Shukan Nambei*, primeira publicação em japonês no Brasil (SUZUKI, 2008).

Sua atividade se inicia ao adquirir três mil alqueires para vender a colonos japoneses no que era chamado Núcleo Baibem<sup>34</sup>. Com o sucesso do empreendimento, que teria sido completamente vendido em menos de um mês, Hoshina adquire outros 2 mil alqueires, desta vez em parceria com Naoe Ogassawara. Hoshina e Ogassawara adotaram o nome Brejão para as terras a serem vendidas com o intuito de ser convidativo para que os japoneses ali cultivassem arroz (TAKENA, 2003; SUZUKI, 2008; MIYASHITA, 2022).

---

<sup>34</sup> No idioma japonês não há a consoante ‘v’, com sua pronúncia sendo adaptada com a letra ‘b’. Sendo assim, a área chamada Vai-vem passa a ser conhecida como Baibem.

Figura 4 – Mapa de localização das colônias japonesas em Álvares Machado



Fonte: Suzuki (2008, p. 12)

Na imagem a área marcada pela linha tracejada delimita as propriedades que foram comercializadas, sendo a maior à esquerda os 3 mil alqueires iniciais de Hoshina, e a outra menor os outros 2 mil que foram vendidos juntamente a Ogasawara.

As terras eram comercializadas e a colônia administrada pelo Departamento de Colonização da Cooperativa Hoshina e Ogasawara, uma empresa fictícia, com nome criado para que a venda das terras ocorresse como se fosse realizada por uma companhia oficial de colonização (MIYASHITA, 2022).

Este esforço em busca de seriedade e confiabilidade era importante pois havia uma concorrência entre os diversos empreendimentos particulares de colônias de japoneses para atrair os imigrantes a suas terras, como é exposto no trecho de anúncio de terras reproduzido abaixo:

Os que compraram e colonizaram até hoje são as provas vivas que testemunham que a Colônia Brejão é muito melhor que as outras, considerando a facilidade de transporte, a boa qualidade da água, a qualidade da terra e o preço baixo. [...] Estamos administrando o empreendimento da Colônia investindo capital que não é pouco. Portanto, não estamos desenvolvendo trabalhos irresponsáveis como outros construtores de Colônias semelhantes. Nós damos a garantia e temos preparo suficientes para o sucesso dos senhores (MIYASHITA, 2022, p. 44).

O núcleo era divulgado como terra fértil e ideal para residência, com facilidades de transporte e baixo preço. A colônia se formou com a chegada de japoneses que conseguiram acumular algum dinheiro trabalhando sob contrato temporário em cafezais no Brasil, e uma minoria de imigrantes vindos direto do Japão. Estima-se que 80% das famílias que formaram a colônia machadense tenham passado por fazendas de café antes de ali se tornarem produtores independentes (TAKENAKA, 2003; SOUSA, 2007; MIYASHITA, 2022; SUZUKI, 2008).

Apesar da divulgação de um território organizado e com toda estrutura para os colonos se dedicarem somente a sua atividade produtiva, houve muitas dificuldades na instalação dos pioneiros (MIYASHITA, 2022). Quando de sua chegada o acesso ocorria por meio da mata, uma vez que a estação de trens mais próxima era a cerca de 50 km da região do Brejão antes da instalação da estação ferroviária em 1919 (ROSATTI, 2015).

Após a chegada, havia conflitos para a ocupação das terras, tanto entre japoneses quanto com camponeses que haviam se instalado na área antes da chegada dos compradores. Ocorreram disputas e lutas com emprego de armas para garantir a posse de terras sendo necessária, inclusive, a intervenção do embaixador japonês neste processo (MIYASHITA, 2022).

As primeira quatro famílias se instalaram no núcleo em 1917, um ano depois se somariam outras 40 famílias. A maioria vinha do trabalho em cafezais e possuía pouco capital, apostando, assim, em culturas de rápido retorno como batata, algodão e feijão, ao passo que também plantavam café, cuja colheita demoraria cerca de 5 anos, na expectativa de maiores ganhos (HANDA, 1987).

Em 1923 a colônia já era formada por 151 famílias japonesas, sendo 67 proprietárias e outras 84 arrendatárias. As famílias que chegam após 1923 encontram um cenário mais favorável com colonos já instalados com hortas produtivas de legumes e plantações de café, amendoim e algodão, cuja valorização foi fonte de grande prosperidade na colônia (TAKENAKA, 2003; MIYASHITA, 2022).

Mesmo não se tratando de núcleo formado pelo governo japonês, a estrutura colonizadora nipônica oficial tinha um papel importante, ao sinalizar, ainda que indiretamente, aos nipônicos ações para o sucesso do núcleo e formas de organização econômica e política do grupo, com o suporte e orientação para criação de associações e cooperativas.

Fato marcante foi o incentivo à educação nos núcleos de japoneses, uma das orientações que Ogasawara recebeu de autoridades japonesas quando se preparava para se dirigir ao Brasil com o intuito de formar a colônia. A primeira escola entrou em funcionamento em 1919, voltada

ao ensino dos idiomas português e japonês. O que se iniciou improvisado em uma casa logo ganharia melhor estrutura com as doações dos imigrantes e a aquisição de espaço financiada por doação recebida de uma entidade privada japonesa (MIYASHITA, 2022; SUZUKI, 2008).

Hoshina e Ogasawara, defendiam a imigração permanente ao Brasil, o que se por um lado não representava necessariamente o desejo de todos os membros do núcleo, por outro se refletiu no ensino da língua portuguesa como prioridade, pois se entendia que o idioma era essencial para que os japoneses aprendessem também sobre os costumes e pudessem participar da sociedade brasileira. Desde a formação da escola a intenção era oferecer aulas de português, matemática e japonês aplicados em história, geografia, física, química, zoologia e botânica (MIYASHITA, 2022, p. 106).

A escola não se limitara, todavia, ao caráter pedagógico de ensino, incluindo-se em suas atividades a organização de festividades, corais e aulas de música, que serviam para proporcionar momentos de confraternização para a comunidade. Tais fatos levaram a busca de construção de novas escolas, especialmente com o aumento da população e com o interesse dos moradores em facilitar e melhorar o acesso à educação das crianças, ocorrendo doações de terreno e materiais (MIYASHITA, 2022).

Figura 5 – Primeira escola do núcleo japonês de Álvares Machado em 1920



Fonte: Miyashita (2022, p. 55)

Construção de escolas para o núcleo foi o ponto de partida da formação da primeira associação da colônia. Foram organizadas reuniões semanais, ainda no ano de 1919, para definir seu funcionamento, os termos de criação e eleição de diretoria. Outras associações surgiriam

nos anos seguintes, como a que reunia os jovens, que teve como resultado de sua atuação publicação de revista, realização de concursos de oratória e poesia, criação de grupo de teatro e de time de beisebol (MIYASHITA, 2022; TAKENAKA, 2003). A atuação coletiva era vista repetidamente como essencial na existência dessas pessoas em diversos campos de suas vidas.

A criação de associações foi seguida pela necessidade de um espaço de reuniões que não fosse somente a escola, com a construção do *Kaikan* (sede da associação) se iniciando em 1928, como parte da comemoração da Coroação do Novo Imperador do Japão. O empreendimento foi construído com doações de seus membros, sendo inaugurado em 1930 (MIYASHITA, 2022).

Ainda que a colônia estivesse se desenvolvendo e expandindo, não havia um suporte de saúde básica disponível, de forma que sua população sofria com a falta de remédios e de médicos, com os atendimentos sendo oferecidos pelos profissionais que visitavam as obras da estrada de ferro apenas uma vez por semana. O atendimento não era voltado aos imigrantes, mas aos trabalhadores da ferrovia (MIYASHITA, 2022).

Além disso, os colonos enfrentavam dificuldades na produção agrícola sofrendo com pragas e infestações e com intempéries climáticas (HANDA, 1987). Na virada da década de 1930 com a queda do preço do café e as dificuldades na produção, os cafezais começam a cada vez mais dar espaço ao cultivo de outras culturas, especialmente algodão e batata. Nos anos seguintes se expandem sericultura e cultivo de hortelã, que gerou riqueza para a colônia e resultou na criação de indústria de cristalização fundada por japoneses na cidade (MIYASHITA, 2022).

A associação que inicialmente se voltava à educação e socialização, em 1930 já trabalhava também visando o desenvolvimento da atividade econômica do núcleo, ao promover exposições agrícolas e cursos. A noção de colônia japonesa já extrapolava o grupo local, e se manifestava com intercâmbio de conhecimentos e informações com outros núcleos. Na década de 1940 a Cooperativa Agrícola de Cotia (organizada e financiada com auxílio do governo japonês) auxiliou os japoneses de Álvares Machado, especialmente quanto a utilização de adubos e comprando sua produção de batatas com melhores preços do que eram encontrados no livre mercado (MIYASHITA, 2022).

A mão do estado japonês pôde ser sentida entre os *nikkeis*. Ainda que os resultados econômicos práticos não tenham um alcance global para a comunidade como um todo, o grupo usufruía de proteção e de garantias governamentais, mesmo que de forma indireta, que foram essenciais para seu desenvolvimento econômico e social. A sua grande capacidade de

integração e da criação de laços e uma ampla rede de suporte político e econômico foram o meio de alcance dessas políticas no Brasil. Contudo, o apoio brasileiro aos Aliados desafiou essa estrutura que ainda se consolidava.

A II Guerra Mundial teve grande impacto para a comunidade japonesa no Brasil, inclusive para os que viviam em Álvares Machado. Seja a respeito de sua atividade agrícola e a discussão sobre o uso de sua hortelã e seda pelas Forças Aliadas, seja impactando no funcionamento social do grupo. Com a derrota japonesa, em 15 de agosto de 1945 o Imperador Japonês fez um pronunciamento oficial na rádio de Tóquio comunicando o fim da II Guerra Mundial e a derrota do país. Miyashita (2022, p. 178) coloca que para “os japoneses residentes no Brasil, que acreditavam na superioridade do Japão, essa notícia foi um choque como se tivessem levado vários golpes de marreta”.

O sentimento nacionalista dos japoneses sofreu um forte revés. O nacionalismo era um aspecto de pertencimento de muitos dos japoneses estabelecidos no Brasil na primeira metade do século XX, que fazia parte da estrutura social da comunidade que foi desestabilizada.

A divisão e os conflitos entre *kachigumi* e *makegumi* também ocorreram em Álvares Machado com grandes tensões, que resultaram na criação de uma associação na cidade (Associação dos Japoneses Patriotas) que excluía os derrotistas, que por sua vez organizaram o Movimento de Aceitação da Derrota do Japão (MIYASHITA, 2022).

O Movimento distribuiu panfleto que continha o seguinte:

A Pátria Natal precisa se levantar desta realidade cruel. Aqueles que nasceram na nossa Pátria e que têm uma gota de sangue da raça japonesa, devem olhar a realidade da Pátria Natal de frente, reconhecer o estado atual e se empenhar em colaborar com o plano nacional japonês. Quanto a essa colaboração, a nós, que residimos no outro país, devemos: 1 Empenhar em aprofundar a relação diplomática de Brasil e Japão, e nos dedicarmos cada qual dentro da sua própria profissão; 2 Eliminar os hábitos perniciosos, melhorando e simplificando nosso modo de viver (MIYASHITA, 2022, p. 175)

Se trata de um texto que possui diversas camadas de reflexão. Primeiro, o uso do termo raça, que é propositalmente evitado ao longo desta pesquisa. Busquei não ‘racializar’<sup>35</sup> a abordagem que trata de critérios de etnicidade que foram construídos pela pesquisa bibliográfica. Outra questão é a separação entre os que nasceram ou não no Japão. Desde os primeiros anos os *nisseis* já eram colocados em uma posição diferente dos japoneses que haviam nascido no Japão, o que resulta em obrigações sociais e um senso de pertencimento diferentes.

---

<sup>35</sup> Em sua dimensão linguística, como categoria social, discursiva e simbólica, que coloca o branco como figura universal que minoriza o externo (NASCIMENTO, 2019).

Por fim, é manifesto um comprometimento com o governo nipônico, um pacto que internaliza as intenções do Estado como basilares para a vida de cada cidadão, ainda que morando no Brasil. Uma quebra nessa relação foi o que resultou na gravidade da divisão da colônia japonesa como resultado da derrota na guerra. Os conflitos permaneceram por dez anos, quando houve unificação das associações, que pareceu ter efeitos em sanar os atritos.

Além disso, mesmo se tratando de um núcleo distante das benesses oferecidas pelo poder público nipônico, era mantido um espírito nacionalista de apoio incondicional às necessidades do país natal, dando um sentido coletivo e pátrio à sua atividade individual ainda que a mais de 15 mil quilômetros de distância.

Na década de 1950, com o arrefecimento das tensões, se popularizou o plantio de amendoim entre os membros da colônia, que teve grande relevância econômica, impulsionando socialmente alguns de seus produtores. O desafio da capacidade de comercialização começava a ser superado com o surgimento de pequenas indústrias de japoneses e o desenvolvimento de mecanismos financeiros. Este é um momento em que alguns dos que enriqueceram começam a mudar voluntariamente para a cidade (MIYASHITA, 2022; SUZUKI, 2008)).

Neste período algumas áreas mais distantes acabaram se desconectando da colônia de Álvares Machado à medida que o município perdia extensão territorial com a criação de municípios como Alfredo Marcondes e Santo Expedito, fazendo com que os grupos que lá residiam se tornassem independentes. Ocorreu uma espécie de pulverização da colônia, que viveu um êxodo rural tanto voluntário quanto involuntário, uma vez que o crescimento econômico de uns se deu em período de instabilidade e incertezas para outros (SUZUKI, 2008).

A associação de japoneses agiu para frear este êxodo e incentivar a produção agrícola. Em 1959 foi criado seu Departamento Agrícola da associação, buscando formas de incentivar a produção e organizar competições para premiar os membros com maior produtividade em uma diversidade de culturas como milho, amendoim e batata (MIYASHITA, 2022, p. 163).

Contudo, a população rural de Álvares Machado diminuiu consideravelmente na década de 1960. Estima-se que menos de um terço da área que iniciou a colônia japonesa permanecia como propriedade de *nikkeis*, uma vez que muitos deles haviam vendido suas terras e se dirigido para outras localidades (TAKENAKA, 2003; SUZUKI, 2008).

A saída das famílias da área rural ocorreu no período de modernização da agricultura no século XX, com os nipônicos sentindo a necessidade de buscar melhores condições de vida em áreas urbanas (HASEGAWA; MENEZES, 2016). Parte da comunidade japonesa que permaneceu no campo buscou diversificação em sua produção, especialmente com uma maior

diversidade estratégica de hortifrutigranjeiros para atender a demanda das cidades que cresciam na região (SILVA, F. 2010).

A colonização japonesa que marcou a formação econômica e social do município de Álvares Machado, com a constituição de diversas pequenas propriedades em policultura e produção familiar, viveu um processo de transformação em sua dinâmica com expansão da área de pastagens e aumento de utilização de mão de obra contratada, substituindo os trabalhadores da própria família. Enquanto isso, também dava continuidade ao movimento de migração à área urbana frente às dificuldades econômicas encontradas na produção rural (MIRALHA; HESPANHOL, 2002; HASEGAWA; MENEZES, 2016).

Nos anos 1980 a pecuária ganhou destaque, dividindo espaço com hortifruticultura, transformando as relações econômicas e sociais do território. Em meados dos anos 2000 apenas cerca de 15% dos proprietários de terras em Álvares Machado eram *nikkeis*, hoje são apenas 10% (SUZUKI, 2008; IBGE, 2017).

A rápida transformação no espaço rural alterou drasticamente a condição de vida dos *nikkeis* em Álvares Machado, que se pulverizou pelo Brasil após o êxodo rural e os que permaneceram formaram uma colônia urbana, deixando no passado seus tempos de núcleo rural. São diversos relatos de famílias que investiram na educação de seus filhos e se afastaram paulatinamente do campo.

A associação dos japoneses da cidade é oficialmente chamada de Associação Cultural Esportiva Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado (ACEAM), que segundo membros mantem o ‘agrícola’ em seu nome por tradição, mas que há décadas não realiza nenhuma ação neste sentido. Suas atividades se dão no caráter de promoção esportiva entre os associados, como clube de gólf, e atividades culturais, como jantares, reuniões, cursos, e promoção de eventos como o *Shokonsai*.

Este século de história do grupo é marcado por movimentos que passam pela estabilização na busca de rendas para o retorno ao Japão e pela realocação desses esforços para a formação superior das novas gerações, que implica na maior inclusão dos colonos na sociedade brasileira. O rico relato de Miyashita (2022), no qual me fundamentei fortemente, foi escrito em 1967, para celebrar os 50 anos da colônia. O autor vivenciava o êxodo rural que ocorria, com seu esforço sendo voltado para contar o passado, não se dedicando a tratar dos fatos presentes que construiriam o futuro da comunidade. Obviamente há outros autores e fontes aqui citadas e referenciadas ajudam a entender como foi esse período. Todavia, me proponho a utilizar, também, relatos compartilhados que contam como foi esse período.



Alice, *nissei* nascida na década de 1940 conta como se deu a transição para a vida urbana no caso de sua família, que se assemelha a inúmeras outras da colônia machadense. Cinco anos após seu nascimento, já na colônia de Álvares Machado sua família se mudou de uma terra arrendada para um sítio próprio.

Com cerca de nove anos Alice foi enviada pelo seu pai à área urbana para morar com uma tia, para continuar os estudos, que na escola da colônia se limitavam ao ensino básico. Todavia, a cidade não possuía escola de ensino médio, sendo necessária nova mudança, dessa vez para Presidente Prudente, onde viveu em um internato. Neste internato de japoneses era mantida uma rotina de lições do idioma japonês todos os dias, antes do café da manhã, para então os alunos seguirem para suas aulas.

Apesar da sensação de não ter crescido na casa de sua família por ter cedo saído para estudar, a presença e a influência de seu pai foram sentidas fortemente. O pai não queria que os filhos trabalhassem no campo, com exceção do filho mais velho, os incentivando a estudar e a buscar trabalho na cidade, ainda que não fossem remunerados inicialmente, já se encontrando uma intenção de saída da família do trabalho agrícola nos anos 1950.

A ida à escola na cidade e ao internato possibilitou, além da formação com idioma e tradição japonesa, a instrução de nível médio e em cursos técnicos, que viriam a abrir portas para melhores empregos e salários. No caso de Alice, foi realizado curso técnico em contabilidade, que permitiu que conquistasse uma vaga em um banco japonês, e em escritórios de empresas de japoneses. Mais uma vez se manifesta a rede de solidariedade formada pela comunidade *nikkei*.

Estamos falando de final dos anos 1950 e início dos anos 1960, apesar da urbanização e formação escolar brasileira, os japoneses ainda sofriam preconceitos, mesmo em cidades com forte presença nipônica. Foram relatadas discriminações a respeito de relacionamentos amorosos, que eram limitados aos japoneses membros da colônia, e a ausência de mulheres em diversos espaços.

Alice se casou jovem, com um rapaz da colônia japonesa, criando seus filhos segundo os novos costumes seguidos pelos *nisseis*. Não foram educados no idioma japonês, no qual não adquiriram fluência, não exerceram atividade agrícola, tendo formação superior e atuando profissionalmente em áreas urbanas.

Nos anos 1960, Alice se mudou para a Cidade de São Paulo com sua família recém-constituída em busca de melhores oportunidades profissionais. Ela conta como as atividades oferecidas pela associação de japoneses foram importantes para sua vida, com a oferta de aulas

de idiomas como inglês e japonês e de atividades culturais como artesanato e dança, que foram usufruídas durante suas décadas de estadia na capital que se encerrou com a pandemia, que motivou sua volta a Álvares Machado.

Sobre volta à terra de origem, quando questionada sobre um desejo de ir para o Japão diz que nunca foi um sonho seu. Lembrando que tendo nascido nos anos 1940, suas memórias são formadas no período de pós-guerra, o que a leva a dizer que “no meu tempo não tinha essas coisas” ao responder sobre uma vontade dos *nikkeis* em retornar ao Oriente. Ela relata ainda que seu pai teve o sonho de voltar ao Japão, assim como muitos que haviam chegado nas décadas anteriores buscando ganhar dinheiro e retornar triunfante. O que logo foi considerado algo distante de suas possibilidades econômicas e descartado, mas não era visto como um trauma para a família.

A participante trouxe ainda duas informações importantes que corroboram muito do que foi tratado na história da colônia japonesa no Brasil. A primeira é sobre os danos causados pelas restrições dos anos 1930 e 1940. A proibição do uso de idioma estrangeiro em público impactou fortemente os *nikkeis* e representou um desejo muito grande em sair do Brasil para o grupo, o que não era possível no momento e acabou sendo descartado nos anos seguintes. Houve casos de prisões, racionamento de itens básicos como querosene para as lamparinas e proibição e registro de prenomes japoneses.

A outra mostra como se deu o fluxo de japoneses ao Brasil, uma vez que seu sogro havia sido registrado no Havaí, possivelmente em razão de uma tentativa frustrada de sua família em emigrar para o arquipélago antes de chegar ao Brasil. Era comum que os imigrantes saíssem do Japão sem ter maiores informações sobre seu destino, e em caso de insucesso fossem enviados para outras localidades.

Um relato tão rico sobre um lapso de tempo grande e de certa forma pouco explorado adquire um caráter fundamental se tratando de uma narrativa pessoal, de uma indivíduo que viveu e vive como fruto e como formadora da colônia japonesa. Sua subjetividade se conecta à historiografia, enriquecendo o corpo de conhecimento e ilustra a inserção dos japoneses na sociedade brasileira, em uma forma que manteve o grupo étnico como unidade social e econômica.

Segundo dados do IBGE (2022), Álvares Machado tem hoje 646 habitantes de cor amarela que segundo informações de campo são em absoluta maioria de ascendência nipônica. Seu caráter urbano é confirmado com a informação de que apenas cerca de 60 estabelecimentos

rurais dirigidos por asiáticos no município (IBGE, 2017).

As transformações vividas por este grupo não resultaram na perda de sua identidade e de seu sentimento de pertencimento. Ainda hoje há solidariedade e confraternização entre os *nikkeis*, sua associação permanece ativa, com foco na promoção de atividades sociais e bem-estar da comunidade *nikkei* da cidade, com esportes, realização de encontros e reuniões, festas de karaokê e jantares com participação das quase 200 famílias afiliadas. A associação atua, também, na divulgação e preservação de tradições históricas ao manter escola de idioma japonês, aulas de danças típicas e realização de eventos para a sociedade em geral.

Além disso, o poder público do município destaca a presença do grupo na formação cultural da cidade. A prefeitura municipal reconhece em seu plano diretor (Lei Complementar 44/2022) como bens culturais de significado relevante para a história e a cultura da cidade: Complexo Ferroviário, Museu Monsenhor Nakamura, Templo Budista *Koboji*, Templo Budista *Anrakuji* e Estádio do Paulista Futebol Clube. Dos cinco locais definidos em lei como de interesse, três são fundamentados na tradição japonesa na cidade.

### 3.1.2 Levantamento de Manifestações Culturais

O percurso histórico traçado pelos nipo-brasileiros deixou marcas em Álvares Machado com a produção, reprodução, exposição e valorização de suas tradições em lugares, com celebrações, saberes e formas de expressão que ajudam a definir não só a presença *nikkei* mas também o próprio município.

Após a busca documental por informações de origem e de tradições mantidas pela colônia da Álvares Machado, no ano de 2023 tive a oportunidade de conhecer pessoalmente membros da comunidade e participar do *Shokonsai*.

Pude me dirigir ao antigo sítio de minha família, hoje sob responsabilidade de um familiar agregado, que não tem ascendência nipônica. A casa onde meu pai cresceu e que foi o lar da família de meu avô ainda está lá, com características estruturais muito próximas das que havia há 50 anos. Hoje o espaço é limitado a função econômica, não há ninguém morando na propriedade, servindo apenas de apoio a atividade pecuária realizada na propriedade.

Figura 6 – Antigo sítio da Família Yokoo na área rural de Álvares Machado



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

Nos dias em que estive em Álvares Machado pude conversar e conhecer pessoas, entre elas Eli e Vilma que foram as organizadoras da coletânea *Um Século de Imigração Japonesa Álvares Machado*, que possui três volumes: i) *Takkon*, que conta a história da formação da colônia escrito há mais de 50 anos; ii) *Cemitério Japonês – repouso de anjos e desbravadores*, com informações e registros sobre o cemitério; e iii) *Almanaque*, com histórias e fatos dos mais de cem anos da colônia. Esta coletânea é uma referência fundamental para esta pesquisa e para qualquer pessoa que se propõe a conhecer mais sobre este grupo, suas tradições, conhecimentos, celebrações e lugares.

### **Cemitério Japonês (*Nihonjin Bochi*)**

O primeiro destes lugares e o alicerce da colônia machadense é seu Cemitério Japonês que entrou em funcionamento em 1919, mesmo ano da construção da escola e da criação da primeira associação.

A tradição de culto aos ancestrais é um valor essencial para os japoneses, que os imigrantes trouxeram e trataram de cultivar e manter ao longo do tempo. Os antepassados são reverenciados pois acredita-se que zelam pelo bem-estar de seus descendentes. Além disso, o culto ao falecido e um serviço memorial permitem que os mortos descansem em paz (TATIZAWA; TATCHIBANA, 2022a).

Em 1919 o núcleo vivenciou uma série de mortes em um curto período, principalmente em decorrência de casos de febre amarela, havendo relatos de enterros de recém-nascidos nos arredores das roças dos japoneses. Não havia cemitério em Álvares Machado, sendo necessária uma caminhada de 15 quilômetros para transportar o falecido ao cemitério de Veado (que se tornaria a Cidade de Presidente Prudente). Por essa razão Naoe Ogasawara solicitou alvará de funcionamento de um cemitério, localizado em espaço parte da área que fora originalmente destinada a construção da escola da colônia (MIYASHITA, 2022).

Figura 7 – Pórtico de entrada do Cemitério Japonês



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

O primeiro sepultamento ocorreu em novembro do mesmo ano, com o cemitério ficando sob a responsabilidade da associação que havia sido fundada pouco antes. Apesar da contratação de zeladores, os poucos recursos fizeram com que os jovens da associação ajudassem voluntariamente em sua manutenção. São diversos relatos ano a ano de colaboração de membros da associação e da entidade com doações de materiais e equipamentos e para sua manutenção (MIYASHITA, 2022).

Eli e Vilma realizaram uma extensa pesquisa sobre os registros do cemitério. Foram identificados 601 sepultamentos registrados, sendo 600 deles entre 1919 e 1940, nenhum em 1941 e 1 em 1942. Após isso as autoras buscaram a localização de cada um dos registros e seus devidos túmulos, encontrando 137 lápides que não possuíam registro nos livros. Em razão da dificuldade de identificação dos registros e de sua correspondência no cemitério, as autoras chegaram ao número de 738 pessoas enterradas. As duas compilaram em um livro as

informações dessas pessoas, com seus nomes, data de óbito e nome de familiares para identificação (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a).

Quase metade dos sepultados são crianças, cerca de 60% com até dois anos de idade, cujas mortes se deram motivadas pela falta de cuidados médicos, desnutrição e trabalho durante a gravidez. Entre os sepultados há apenas um não descendente de japoneses, Manoel, que teria falecido junto a outros três homens japoneses ao defendê-los em um desentendimento (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a).

Tradicionalmente o local de sepultamento era identificado com um montinho de terra em que era cravada uma tabuleta de madeira chamada de *sotoba*, o que pode ter comprometido a localização de alguns túmulos. Em razão de sua fragilidade, esta forma foi substituída pela construção de túmulos. Acrescenta-se a isso os registros sem nome de declarante de óbito, fileiras com datas de falecimento desordenadas, lápides sem nome ou sobrenome. Isto pode ter sido resultado da opressão sofrida pelos japoneses entre o final de 1930 e o período da guerra (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a).

O cemitério foi fechado em razão da política de Getúlio Vargas em relação aos membros do Eixo na II Guerra Mundial, tendo em funcionamento até 1942. Após o impedimento de novos sepultamentos, os japoneses passaram a enterrar seus mortos no Cemitério Municipal de Álvares Machado (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a).

Figura 8 – Túmulos do Cemitério Japonês



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

No cemitério, além dos túmulos há templo budista, lago de carpas, monumentos e placas de homenagens. Objetivando prestar serviço memorial aos que não possuíam família ou que não puderam ser sepultados seguindo os costumes japoneses foi construído, em 1950, um monumento (*Muen hotoke no haka*) para que fosse atendida a tradição japonesa que acredita que os falecidos precisam de orações para que descansem (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a).

O *Nihonjin Bochi* permanece sob os cuidados da Associação Nipo-brasileira de Álvares Machado. Hoje, o cemitério japonês é patrimônio tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (CONDEPHAAT), órgão do governo do estado. O tombamento, que inclui cemitério, escola, palco e casa de madeira construídas na mesma área, em razão de seu valor e relevância histórica e arquitetônica assinado em 1980.

### *Shokonsai*

O aumento no número de moradores da colônia e dos mortos sepultados no Cemitério Japonês fez com que se organizasse uma celebração (*Obon*), à semelhança do que brasileiros realizam no Dia de Finados. O *Obon* foi a inspiração para que se realizasse o *Shokonsai* (que pode ser traduzido como ‘convite às almas’), celebração que ocorre nas dependências do cemitério, no segundo domingo de julho de cada ano desde 1921, um culto japonês aos antepassados que remete ao Período *Heian* (794-1185 EC).

Nesta celebração as tradições xintoístas e budistas se confundem, como ocorre na religião japonesa como um todo. Cabe um espaço para apresentar esta celebração devido a sua grande importância para os japoneses ainda nos dias de hoje, tanto no Brasil quanto no Japão:

O Dia de Finados na tradição ocidental tem base católica, enquanto na cultura oriental a base é a religião budista e suas ramificações. No catolicismo, o culto aos mortos se fundamenta na necessidade de consolar os seus mortos, a partir do entendimento de que esses não estão salvos, que os vivos devem interceder pelas almas que estão no purgatório esperando a purificação. Já no *Obon*, apesar de análogo ao dia dos finados, a celebração se faz com alegria, música e dança, para homenagear os ancestrais. Acredita-se que no *Obon* (que dura 3 dias no Japão, o mais longo dos festivais) os espíritos dos antepassados retornam a este mundo para visitar seus parentes, o que é motivo de alegria. Os túmulos são visitados e oferendas de alimentos e flores são feitas nos túmulos, templos e altares. As origens da dança do *Obon*, *Bon-odori*, remontam a centenas de anos, como atos religiosos e espirituais. As danças acontecem geralmente em volta de um *yagura*, uma plataforma central onde uma pessoa canta e outras tocam instrumentos tradicionais, tais como *taikô* (tambor). Os dançarinos realizam os mesmos passos simultaneamente, enquanto se movem em um grande círculo em volta do *yagura*. No último dia do *Obon* no Japão, é realizada a cerimônia com lanternas flutuantes (*toro nagashi*), que são depositadas em rios, lagos e mares, a fim de orientar



os espíritos na volta para seu mundo. Há ainda o *Okuribi*, que também faz parte do Obon, como ritual de finalização, e consiste em utilizar fogo para homenagear e iluminar o caminho das almas que estão retornando ao mundo espiritual. No Japão, a comemoração do *Obon* varia de acordo com o calendário seguido. No calendário lunar, a data cai no mês de julho, no calendário solar, no mês de agosto, mas em ambos, a celebração recai por volta do dia 15 (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b, p. 33-34).

O ritual se baseia no costume de culto aos antepassados, com as preces se realizando para alcançar as almas em sofrimento, e convidá-las ao nosso mundo para alegremente visitar seus entes queridos. A questão central do evento é a visitação dos túmulos e a oferta de alimentos e flores como oferendas. O *Shokonsai* é um festival, isto é, um evento que envolve diversas apresentações e celebrações, extrapolando seu caráter ritualístico e religioso, sendo fator importante da coesão e participação da coletividade japonesa, que tinha na data uma oportunidade de confraternização.

Desde as primeiras edições se estabeleceu o formato seguido até hoje. Foi definida uma liturgia para o festival que se inicia com um culto no templo budista do cemitério, em seguida é realizada oração em monumento aos soldados falecidos na II Guerra e *Bon Odori*. O festival não se resume ao papel ritualístico sendo realizadas atividades em memória aos antepassados, como apresentações artísticas, atividades esportivas e recreativas no pátio da escola que fica a poucos metros do cemitério, acompanhadas por música, dança e comida. O *Shokonsai* se encerra com o *okuribi*, a cerimônia das velas, em que o fogo ilumina o caminho de volta das almas ao mundo espiritual (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022a; SUZUKI, 2008).

Em diversos momentos houve alguma variação nas recreações refletindo o momento histórico. Uma das atividades marcantes foi uma corrida que iniciava e terminava no cemitério japonês. Em algumas edições da festa foram projetados filmes durante as noites do evento (SUZUKI, 2008).



Figura 9 – Festividades do *Shokonsai* em 1950

Fonte: Tatizawa; Tachibana (2022a, s/p)

Nesta história centenária, além da interrupção de sepultamentos no cemitério, em 1942 e 1943 foi proibida a celebração do *Shokonsai* devido às restrições que ocorriam em razão da II Guerra Mundial, sendo proibidas até mesmo visitas aos túmulos por certo período. O evento voltaria a ocorrer após o fim da guerra, contudo por dois anos houve atritos entre *makegumi* e *kachigumi*, que impactou a participação de muitas pessoas na celebração (MIYASHITA, 2022).

Além destas duas datas, não houve celebração pública nos anos de 2020 e 2021, em razão da pandemia de covid-19. Contudo, como se deu quase oitenta anos antes, os rituais foram cumpridos e a comunidade foi orientada a prestar seus tributos aos antepassados de forma privada.

A conquista de espaço pelos japoneses na sociedade brasileira foi sentida também na adesão ao *Shokonsai*. Já na década de 1960 se registra a presença de autoridades durante a cerimônia, como o cônsul japonês e autoridades da região como prefeitos e deputados (SUZUKI, 2008).

Contudo, com o distanciamento temporal, a movimentação de *nikkeis* da colônia para outras localidades e as transformações sociais vistas na comunidade, a questão ritualística perdeu força com o passar dos anos.

Eu estive presente na edição de 2023, e posso relatar o que vi e senti durante o festival. O *Shokonsai*, é realizado na área rural de Álvares Machado, no terreno onde se encontra o

cemitério japonês, a antiga escola e uma estrutura utilizada para o evento. Pode se dizer que o espaço é dividido em quatro pavilhões. O primeiro é o das lojas, onde havia cerca de 20 expositores, em sua maioria locais. Havia barraca de produtos asiáticos (como sucos, petiscos e doces industrializados), stand de produtores locais de uva e castanhas, barraca de doces caseiros, expositor de bonsai, espaço para organizações locais como Associações de Pais e Amigos dos Excepcionais (APAE), e expositores “corporativos” como uma distribuidora de refrigerantes e palmitos e uma empresa de equipamentos e acessórios de automóveis.

O segundo pavilhão era uma praça de alimentação, onde eram vendidos: yakisoba, sushi, *kaarage* (frango frito japonês), tempurá, *guijoza* (um tipo de pastel feito no vapor), *harumaki* (rolinho primavera), pastel, espetinho com *onigiri* (arroz japonês servido em formato triangular), *gyudon* (picadinho de carne com arroz japonês), *tonkatsu* (empanado de porco), sobá (um tipo de *udon*), *udon*, (macarrão servido com caldo e acompanhamentos) sashimi, temaki, *karintou* (aperitivo agridoce), *mochi* (bolinho doce feito de goma de arroz), *manju*, sorvete frito, picolé e bebidas.

Figura 10 – Divulgação praça de alimentação *Shokonsai* 2023



Fonte: reprodução Instagram (ACEAM, 2023)

As vendas eram centralizadas em dois caixas, que gravam um *QR Code* que funcionava como um cartão pré-pago. O *QR Code* era apresentado em cada local para a compra dos produtos, sendo então descontado o valor do crédito depositado no caixa. O sistema

simplificava a compra pois às barracas bastava realizar a leitura do *QR Code*, cada uma possuindo um dispositivo para tanto, demonstrando o nível de organização do evento.

Figura 11– Praça de Alimentação *Shokonsai* 2023



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

A noção de colônia e solidariedade entre os diversos núcleos de japoneses é vista na variedade de alimentos e na abertura de espaços para que grupos de outras localidades ofertem seus alimentos na festa, entre as diversas barracas havia presença de grupos de cidades vizinhas. O mesmo ocorre com as apresentações culturais que não se restringem a participantes locais, mas sempre com vinculação étnica íntima com as performances sendo realizadas por grupos de outras associações nipo-brasileiras ou por *nikkeis*.

Ao lado da praça de alimentação havia um espaço coberto para shows e apresentações, com palco montado e cadeiras dispostas para a plateia. Ocorreram apresentações nos dois dias de festa, 08 e 09 de julho, como: *cosplays*, dança de gueixas tradicional japonesa, karaokê, *taikô* (apresentação coreografada de percussão) e shows musicais. O quarto e último espaço é o pátio da antiga escola, um local aberto para a realização do *Bon Odori*.



Figura 12– Palco *Shokonsai* 2023

Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

O primeiro dia do evento é voltado apenas para as atividades culturais e alimentação, a partir das 16 horas. O segundo dia do evento se inicia com culto budista na capela do cemitério, a partir das 9 horas. Nesta edição foi convidado o *bonsan* (monge budista) de Presidente Prudente para realizar a cerimônia, contando com a presença de autoridades políticas da região, de familiares dos ali sepultados, além de outras pessoas da comunidade nipônica da cidade e ‘curiosos’ pela cultura japonesa e pelo budismo.

Figura 13– Culto budista *Shokonsai* 2023

Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

Em seguida foi realizada a inauguração do *Torii* (portal tradicional em entradas de santuários budistas ou xintoístas) na entrada do cemitério, contando com a presença da família *nikkei* que patrocinou sua construção, proprietária de uma marca de refrigerantes na região. Após, houve oração em um monumento aos mortos na II Guerra.

O evento retorna aos pavilhões, com a abertura oficial, seguida por apresentações artísticas. Domingo é o principal dia da festa, pois muitas famílias aproveitam para almoçar e socializar. Por volta das 16 horas tem início o *Bon Odori*.

Figura 14 – Celebração do *Bon Odori*, *Shokonsai* 2023



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

Já se aproximando do final da tarde ocorre o ritual das velas. Os organizadores acendem uma vela em cada túmulo do cemitério, gerando um espetáculo visual solene. Não há nenhum culto ou cerimônia religiosa durante o ritual. Nesse ano foi convidada a Orquestra de Câmara do Oeste Paulista para participar oferecendo um fundo musical. Ao cair da noite o evento se encerra, dando-se início a limpeza e desmonte das estruturas.

Figura 15 – *Okuribi* - Celebração das Velas, *Shokonsai* 2023



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

Houve comentários de que a festa esteve menos movimentada que no ano anterior em razão de outros eventos que ocorreram simultaneamente na região, enquanto em 2024 estima-se que mais de 5 mil pessoas prestigiaram o festival. Em todo caso, o que se tem é uma grande concentração de pessoas que participam de todas as atividades propostas, com um público majoritariamente de pessoas não nipo-brasileiras.

### **Templos Budistas**

A tradição do budismo vem da Índia de 2.500 anos atrás, iniciada por Siddhartha Gautama, o primeiro homem a se libertar das angústias humanas após despertar do estado de ignorância que a humanidade vive a respeito de sua própria natureza. Ao longo dos milênios o budismo passou por transformações e ramificações: *Theravada*, *Vajrayana* e *Mahayana* (GONÇALVES, 2005).

O budismo *Mahayana* foi o primeiro a chegar ao Brasil, trazido pela primeira onda de imigrantes japoneses. Todavia, a religião ficou em segundo plano para os japoneses até a derrota na II Guerra Mundial, com as primeiras missões oficiais de budistas no país datando apenas a partir de 1952 (FRANCA, 2023; GONÇALVES, 2005).

Suas atividades eram realizadas voltadas aos japoneses, com foco no culto à memória de seus ancestrais imigrantes, é o chamado ‘budismo de imigração’ que perde força com os nipo-brasileiros se tornando adeptos de outras religiões. Ainda assim, o primeiro contato de

brasileiros com a religião se deu com a estrutura física e educacional dos imigrantes japoneses, a partir dos anos 1960, paulatinamente extrapolando a colônia japonesa (GONÇALVES, 2005).

A religião majoritária que inicialmente se relaciona à colônia japonesa de Álvares Machado e ao cemitério desde sua fundação é o budismo, com o primeiro templo budista tendo sido construído em 1933. Outro templo budista na cidade, o Templo *Anrakuji*, seria inaugurado na cidade em 1949, ainda durante a crise entre vitoristas e derrotistas, tendo sido pensado para receber ambos os grupos sem distinção e para atender aos anseios religiosos e espirituais dos japoneses especialmente neste momento de crise. No ano seguinte foi construída a Torre dos Ossários (*Nokotsu Ireito*) para a preservação dos restos mortais dos antepassados. Cinco anos depois seria construído o templo *Koboji* (MIYASHITA, 2022).

Figura 16 – Inauguração do Templo Budista *Anrakuji* (1949)



Fonte: Takenaka (2003, p. 98)

Os templos permanecem em funcionamento, com reuniões semanais ou mensais, com sua arquitetura tradicional e adornados por quadros com mais de cinquenta anos de história (SILVA, F. 2010). As informações sobre os templos são poucas, não havendo site oficial contando sua história ou com informações mais profundas sobre o atual funcionamento.

### **Legado de Monsenhor Nakamura**

Além do budismo, o catolicismo foi importante na formação da colônia machadense, com presença do Monsenhor Domingos Chohachi Nakamura, essencial para o crescimento do cristianismo entre os nipo-brasileiros no interior de São Paulo.

Nascido em Nagasaki no ano de 1865, parte de família católica, Domingos Chohachi Nakamura foi ordenado ainda jovem na Igreja, sendo enviado para missão em ilhas japonesas antes de se dirigir ao Brasil após solicitação do Bispo de Botucatu por padres japoneses para atenderem aos imigrantes em solo brasileiro. Nakamura se tornou o primeiro padre japonês a pregar fora de seu país (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b).

Quando chegou ao Brasil em agosto de 1923, Monsenhor Nakamura carregava consigo itens de celebração religiosa e se deslocava majoritariamente a pé ou no lombo de animais em sua atividade missionária, passando por São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso do Sul, Paraná e Minas Gerais. Em 1925, Nakamura estabeleceu residência na área rural de Álvares Machado, em meio a plantações, e três anos depois houve mutirão para a construção de sua capela, onde passou a realizar serviço religioso (MIYASHITA, 2022; TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b).

Era apontada a existência de cerca de 800 japoneses católicos entre os mais de 40 mil que viviam no Brasil em 1925. Nakamura teria batizado 1.750 pessoas no Brasil, sendo 400 deles em Álvares Machado. Por seu trabalho pregando sua fé e orientado famílias, o padre recebeu, em 1938, a Ordem de São Gregório Magno, concedida pelo Papa Pio XI. Domingos Nakamura veio a óbito em 14 de março de 1940 (SUZUKI, 2008; TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b).

O monsenhor foi uma figura muito importante para os nipo-brasileiros e muito representativo para os japoneses cristãos em sua terra natal, onde há uma exposição sobre sua vida de pregação na cidade de Nagasaki. Em Álvares Machado, ao lado da Igreja Matriz da cidade, foi inaugurado em 1991 o Memorial Monsenhor Domingos Nakamura. Seu túmulo no cemitério municipal também é visitado por aqueles que veem a relevância de seus atos de catequização. A ele são atribuídas interseções milagrosas diversas, como cura de doença cardíaca, recuperação de coma e gravidez improvável.

Sua importância é tamanha que seu nome está em processo de beatificação no Vaticano desde 2002, podendo se tornar o primeiro santo não-mártir japonês (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b).



Figura 17 - Exumação dos restos mortais de Monsenhor Nakamura para processo de beatificação, 2008



Fonte: Ropelli (2021)

A Igreja Católica reconhece santos japoneses, que constituem um grupo de mártires, que perderam a vida em razão de sua fé. O cristianismo chegou ao Japão em 1549 com missões jesuítas portuguesas, que conseguiram razoável sucesso na conversão das elites, que recebiam vantagens comerciais ao se aproximarem dos portugueses por meio da religião. Todavia, não foi um processo pacífico, com os cristãos sofrendo com injúrias e ameaças ao passo que desrespeitavam e destruíam templos e santuários das religiões locais. Se construiu um cenário de violência em que o martírio se tornava um instrumento de conversão, com o missionário católico assumindo status de herói e de poder simbólico (HICHMEH, 2017).

Em 1597, Hideyoshi Toyotomi ordena a execução e crucificação de 26 cristãos, que futuramente seriam beatificados. Nos anos seguintes ocorreram maiores perseguições motivadas pelo desejo do governo *Tokugawa* se consolidar no cenário político japonês de início da Era *Edo*. Dessa forma, a religião católica passou a ser combatida, e viveu de forma clandestina e secreta no Japão até o ano de 1873 (HICHMEH, 2017).

Por esta razão Monsenhor Nakamura é figura celebrada tanto em sua terra natal quanto no Brasil. Todos os anos são realizadas peregrinações e novenas em homenagem e como gesto de fé em Monsenhor Nakamura, tendo como cenário a igreja reconstruída onde se encontrava sua antiga capela e seu túmulo no cemitério municipal. Quando de sua morte o local onde seria

enterrado foi motivo de disputa, com os nipo-brasileiros desejosos que os restos do padre descansassem no cemitério étnico, por outro lado os brasileiros que também tinham grande apreço pelo religioso exigiam que jazesse no cemitério municipal, que fica na área central de Álvares Machado. A solução veio com o prefeito da cidade oferecendo custear o túmulo para que Nakamura fosse sepultado no cemitério municipal.

### **Outros lugares, celebrações e tradições: *kaikan*, *Nippon Fest*, *Undokai*, *gueitebol* e *karaokê***

A presença japonesa na área urbana ganha tom de resistência com a história da Escola de Corte e Costura. A escola foi importante pois era instituição legalizada em um contexto de repressão e confisco de bens, sendo a única de interesse coletivo dos japoneses que permaneceu em funcionamento no período da II Guerra. Houve tentativa de confisco do terreno, embargo de seu funcionamento por pessoas se comunicarem em japonês em suas dependências, encontrando-se como forma de sua preservação a nomeação de uma brasileira sem ascendência nipônica para sua direção (TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b; SUZUKI, 2008).

A escola também funcionou como internato, pois muitas das alunas eram de famílias da área rural da cidade. Suas formaturas ainda são lembradas, eram bailes glamourosos com apresentações artísticas e exposições das peças produzidas pelas alunas, e que foram importantes para a interação dos japoneses com outros grupos da cidade (SUZUKI, 2008).

O funcionamento da escola foi o que permitiu que a colônia mantivesse a posse do espaço que recebe a sede de sua associação e que ainda hoje centraliza suas atividades. A manutenção de espaço de encontro e confraternização foi fundamental para que fosse mantida a coesão do grupo, especialmente após a pulverização de sua presença na área rural da cidade.

A associação nipo-brasileira organiza a *Nippon Fest*, festa realizada desde o ano 2008, ano do centenário da imigração, como evento de divulgação e promoção da cultura japonesa na cidade, objeto de tanta curiosidade e apreço, com apresentações musicais e gastronomia típica. É um evento organizado para os de fora, divulgando a japonicidade dos membros da associação.

Os nipo-brasileiros organizam também festas e eventos voltados para os seus. Entre os quais competições de *karaokê*, *Bon Odori*, *Undokai* e prática de *gueitebol*. *Karaokê* é uma tradição japonesa que se popularizou mundo afora, em que *kara* significa vazio e *okê* vem da palavra orquestra. Os japoneses não inventaram o costume de cantar sobre uma base instrumental, mas é creditada a um japonês a invenção da máquina de *karaokê* nos anos 1970 e

daí vem o hábito de ir a algum local, como um bar, que oferecesse ambiente e a possibilidade de diversão para cantores amadores (TONGSON, 2015).

A música sempre fez parte da comunidade Álvares Machado, com apresentações musicais desde as primeiras edições do *Shokonsai*. Todavia, em 1985 o I Concurso de Karaokê foi realizado após um dos membros da colônia visitar a colônia de Cotia, que era um centro de atividade cultural e musical *nikkei*, pois possuía aparelho de karaokê com fitas k-7, o que seria reproduzido em outros núcleos (TATIZAWA; TACHIBANA. 2022b).

Figura 18 – Concurso de karaokê Álvares Machado 2024



Fonte: reprodução Instagram (ACEAM, 2024)

O ano de 1985 marca também a chegada da prática de gueitebol ao núcleo machadense. Gueitebol resumidamente é um esporte criado em 1947, pelo japonês Eiji Suzuki, inspirado no *croquet*, em que duas equipes se utilizam de taco em formados de “T” para passar a bola em traves. São equipes de cinco participantes que podem ser mistas e de diversas idades, identificadas com as cores branca e vermelha em homenagem a bandeira do Japão (SUZUKI, 2008; TATIZAWA; TACHIBANA. 2022b).

Foi um jogo pensado inicialmente para crianças, mas caiu nas graças de todos os públicos, especialmente dos idosos. Chegou ao Brasil em 1979, com Matsumi Kuroki, se difundindo rapidamente pelas colônias, com o primeiro torneio entre comunidades nipo-

brasileiras se realizando dois anos depois (SUZUKI, 2008; TATIZAWA; TACHIBANA, 2022b).

Os torneios esportivos e outras competições culturais expressam como a noção de colônia permanece forte. Existe a Associação Hansoro (Associação Cultural Nipo-Brasileira da Alta Sorocabana) que conecta as diversas entidades culturais e esportivas da região. Os campeonatos de gueitebol são realizados com equipes representando suas colônias em eventos regionais, nacionais e internacionais, com federações organizadas em diversos estados do Brasil. Os concursos de karaokê são reconhecidos nacionalmente, com a participação de pessoas de diversas localidades, com sua divulgação se dando entre as associações culturais nipo-brasileiras.

Outras características fundamentais dos nipo-brasileiros de Álvares Machado são o idioma e a gastronomia. Apesar da diminuição de seu uso, o idioma japonês ainda faz parte do cotidiano da colônia, assim como sua variação, o batchanês. A associação possui uma escola de idioma japonês em funcionamento.

A presença japonesa é marcante na gastronomia, no domínio de pratos feitos de forma artesanal como *manjú*, *yokan*, sushis e tofu, que infelizmente perde espaço para o que domina o imaginário atual sobre a culinária japonesa: sushi. Com a diminuta participação de *nikkeis* na produção rural, a produção artesanal de gêneros que definem seu perfil alimentar se encontra ameaçada.

## Considerações

A construção da identidade e de artefatos do grupo étnico japonês de Álvares Machado se deu com décadas de acontecimentos, experiências, escolhas, pressão e opressão externa e interna. Se hoje há diversas ações de promoção e preservação cultural e histórica da colônia, foi a partir dos esforços dos pioneiros em estruturar as primeiras associações e escolas, organizarem os eventos e encorajarem a ação coletiva que deu caráter de unidade ao grupo. Ao lado desses esforços, o senso de cuidado e preservação frente às ameaças externas foi essencial na busca de coesão da coletividade.

Não houve uma seleção racional de atributos ou uma promoção de aspectos que seriam valorizados pelos outros ao grupo. Os colonos trabalharam incansavelmente para sua ascensão econômica ao passo que buscaram manter tradições que os lembrassem quem são. No caso específico de Álvares Machado posso citar a celebração do *Shokonsai*, festividades como

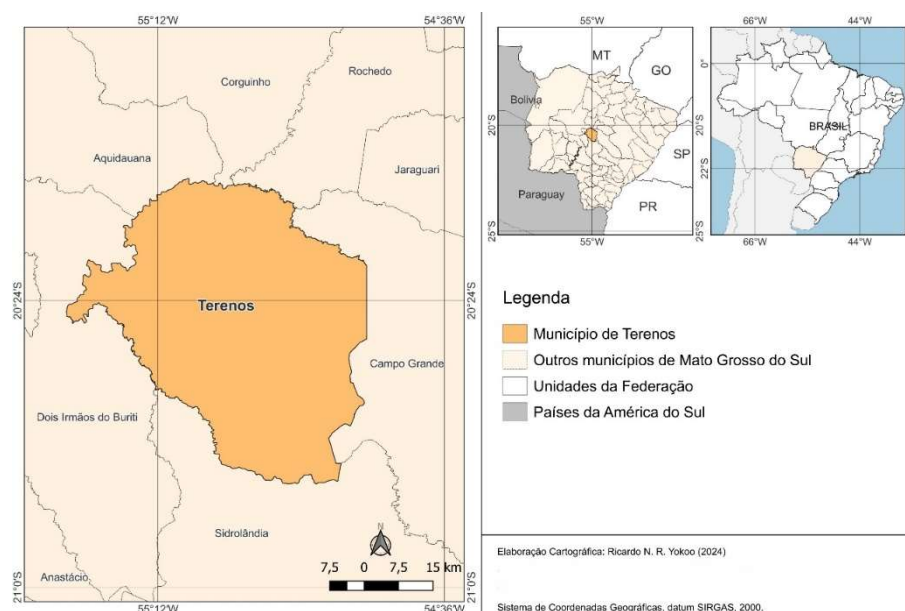
*Undokai*, reuniões de grupos de mulheres e de jovens, prática de esportes como gueitebol e manutenção de templos e monumentos. Há ainda reuniões e festas organizadas pela associação japonesa com os mais diversos motivos e formatos, mas sempre com a tradição nipo-brasileira como pano de fundo e com objetivo de manter viva a própria noção de unidade dos nipo-brasileiros que formam esta comunidade. As mudanças no *Shokonsai* são vistas como precursoras em um movimento racional de atração de público em uma ação que vai além de celebrar sua ancestralidade.

### 3.2 Terenos no Estado de Mato Grosso Do Sul

#### 3.2.1 Colônia Jamic

O município de Terenos se localiza a cerca de 30 km da cidade de Campo Grande - capital do Estado de Mato Grosso do Sul –, da qual foi desmembrado em 1953. Possui área de 2.841 km<sup>2</sup> e população de 17.652 pessoas (IBGE, 2022). Terenos/MS era uma vasta área de cerrado e florestas ocupadas por indígenas terenas que haviam se estabelecido na região provindos do Chaco Paraguuaio, se dedicavam a caça e pesca e agricultura de itens como milho, mandioca, banana e amendoim (COSTA, 2011).

Figura 19 – Mapa Município de Terenos



Fonte: Municípios (IBGE, 2022); Unidades da Federação e Países da América do Sul (IBGE, 2021)

O governo estadual local e o novo governo republicano brasileiro, a partir de 1899,

manifestaram a preocupação e o desejo de ocupar as terras ao sul do então Mato Grosso<sup>36</sup> com colônias agrícolas. Essa ocupação era justificada com a utilização de termos como vazio demográfico, ocupação de áreas estratégicas e garantia de soberania nacional em região de fronteira. Esta necessidade de colonização de um vazio contrasta com desejo declarado das autoridades de ‘civilizar o sertão’ e de ‘amansar’ populações indígenas para trabalhar na lavoura (FONSECA, 2014).

A colonização era vista como sinônimo de progresso e civilização para uma área que era considerada não territorializada, mero vazio demográfico, sem valor e sem condições de gerar riqueza e garantir soberania para o país. O que não passa de ação governamental para transformar este território em meio de produção.

Na região já havia alguns assentamentos de pessoas não-indígenas para mineração, contudo a ocupação foi impulsionada em 1914 com a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB). A ferrovia foi o meio de chegada de pessoas no fluxo a oeste, com seus trilhos saindo do Porto de Santos e indo até a cidade de Corumbá/MS, passando por Terenos. A Noroeste do Brasil buscava uma conexão com a Bolívia e servir de ligação entre Atlântico e Pacífico, fazendo parte de uma política de estabilidade e integridade territorial, iniciativa de expansão econômica para o oeste (COSTA, 2011; SANCHES, 2013).

Onde passava a ferrovia eram construídas estações em localidades muitas vezes sem povoamento de ‘brancos’, criando-se ocupações urbanas em torno da estrada de ferro. Além disso, fomentou, em cidades como Campo Grande, Aquidauana, Miranda e Três Lagoas, um momento de crescimento econômico e populacional (COSTA, 2011).

Isto se deu concomitantemente com a ação do Estado e de companhias para a colonização da região que realizaram ações de ocupação com o incentivo à criação de núcleos de povoamento, especialmente voltados para europeus, e concessões de terras para a exploração por empresas, como foi o caso da Companhia Matte Laranjeira (SANCHES, 2013; COSTA, 2011).

Duas características foram essenciais neste processo de colonização: i) um espaço com abundância de recursos naturais; e ii) a busca pelo colono ideal, provindo da Europa Ocidental. Apesar do desejo em receber novas populações em seu território, não havia interesse do governo

---

<sup>36</sup> O Estado de Mato Grosso do Sul foi criado com a Lei Complementar nº 31, de 11 de outubro de 1977, com a instalação do estado ocorrendo em 1º de janeiro de 1979. O território do novo estado foi constituído por área desmembrada do Estado de Mato Grosso, ao sul de marcos estabelecidos na referida lei.

local em investir nesta colonização que ficou a cargo de empresas privadas (FONSECA, 2014).

Assim, em 1920 o governo do estado cede a uma empresa alemã, a H. Hacker & Cia, áreas ao norte da Estação Ferroviária Pedro Celestino (inaugurada em 1914) para o estabelecimento de núcleos coloniais em Terenos. Essa colônia ficou conhecida como Colônia Velha. Era uma propriedade com terras férteis e foi espaço de grande progresso econômico, formada por famílias majoritariamente europeias, entre as quais quarenta e quatro famílias alemãs. Na colônia havia, também, brasileiros, búlgaros, poloneses, espanhóis, portugueses, austríacos, russos, sírios e paraguaios (SANCHES, 2013).

O êxito da Colônia Velha motivou a criação da Colônia Nova quatro anos depois. Contudo, esta foi estabelecida em uma região com solo pobre e pedregoso e topografia acidentada, com pouca água e distante do núcleo urbano de Terenos que já vinha se desenvolvendo. O empreendimento acaba não alcançando o mesmo sucesso (COSTA, 2011).

Posteriormente, ocorreram outras iniciativas de colônia rurais no município na segunda metade do século XX como Projeto de Assentamento Campo Verde de 1987, e assentamentos promovidos pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) uma década depois (COSTA, 2011; SANCHES, 2013).

Outra iniciativa privada de colonização se deu no final da década de 1950 com a organização da colônia japonesa nas terras da Fazenda Várzea Alegre. Diferentemente da colônia de Álvares Machado, a comunidade japonesa não participou da origem do município de Terenos/MS e sua criação se deu por organismo oficial do governo japonês.

A história desta colônia é contada a partir de relatos de seus membros e das informações de referências bibliográficas, destacando-se o livro *Assentamento Várzea Alegre: 20 Anos de Progresso*, organizado pelo Comitê de Publicação dos 20 anos de História da colônia. Não foi um livro publicado com largo alcance, mas sim uma edição comemorativa voltada aos membros do núcleo, dividida em quatro partes: a primeira que traz saudações de lideranças e autoridades (como cônsul japonês e governador do estado) que participaram das cerimônias de comemoração; a segunda com relatos dos moradores sobre os vinte anos de história; a terceira com fotos; e a quarta em que são apresentadas mensagens de congratulações de famílias e membros de outros núcleos de colonos nipo-brasileiros.

A imigração japonesa para a região se iniciou em 1959 e se estendeu até 1984. A agência de imigração JAMIC (*Japan Management Immigration Company*) é a protagonista deste movimento daí a identificação até hoje da área como Colônia Jamic, com o suporte das agências JICA (*Japan Immigration Cooperation*) e JEMIS (*Japan Emigration Service*). “A comunidade

foi chamada Jamic porque os recém-imigrados, com um péssimo português, não conseguiam pronunciar de maneira inteligível o nome ‘Várzea Alegre’, daí sempre dizendo que estavam em ‘Jamic’” (AECNB, 2005; p. 91).

Cabe um breve esclarecimento. O uso do nome Jamic é muito difundido entre os membros da colônia que costuma se referir a colônia sem o uso do artigo definido feminino “a”, dizendo, por exemplo, quem vão visitar familiares *em* Jamic, ou que são oriundos *de* Jamic. Essa será a forma com que a colônia será aqui denominada. Quando da utilização do artigo é em razão de se tratar da empresa JAMIC, como em: “a JAMIC avaliou as condições dos imigrantes”.

Houve um esforço de propaganda junto ao povo em solo japonês, incentivando sua emigração para o Brasil, divulgando uma terra boa e fértil. A companhia, loteava e vendia áreas nos países de destino e se tornava responsáveis pela segurança, bem-estar e saúde dos imigrantes, agindo para garantir que sua migração ocorresse com segurança, contando com suporte do governo japonês em suas operações. A JAMIC era uma empresa estabelecida no Brasil, contudo, inteiramente financiada pelo governo japonês, e teve Terenos como uma iniciativa colonizadora pioneira no período pós-guerra, junto a outras que seriam organizadas em outros países da América Latina (KUROKAWA; LIMA; ALVES, 2002; NAKASUMI; YAMASHIRO, 1992a; SANCHES, 2013; AECNB, 2005).

Em 1957 a JAMIC compra a Fazenda Várzea Alegre, 20 km a oeste da cidade de Terenos, para iniciar ali uma colônia. Esta fazenda foi propriedade da companhia alemã Herman Scholtz, tendo sido ironicamente desapropriada pelo governo federal em razão de suas sanções a países do Eixo durante a II Guerra Mundial (AECNB, 2005; COSTA, 2011; SANCHES, 2013).

Foram adquiridos 36.363 hectares, nos arredores da Estação Ferroviária Pedro Celestino, que foram loteados e vendidos aos japoneses que poderiam pagá-los a vista ou financiados com juros. Eram oferecidas nesta transação a viagem de navio, alimentação e hospedagem, além de carência para o pagamento do empréstimo, para que os emigrantes tivessem tempo para começar a produzir em suas terras (AECNB, 2005; KUROKAWA; LIMA; ALVES, 2002).

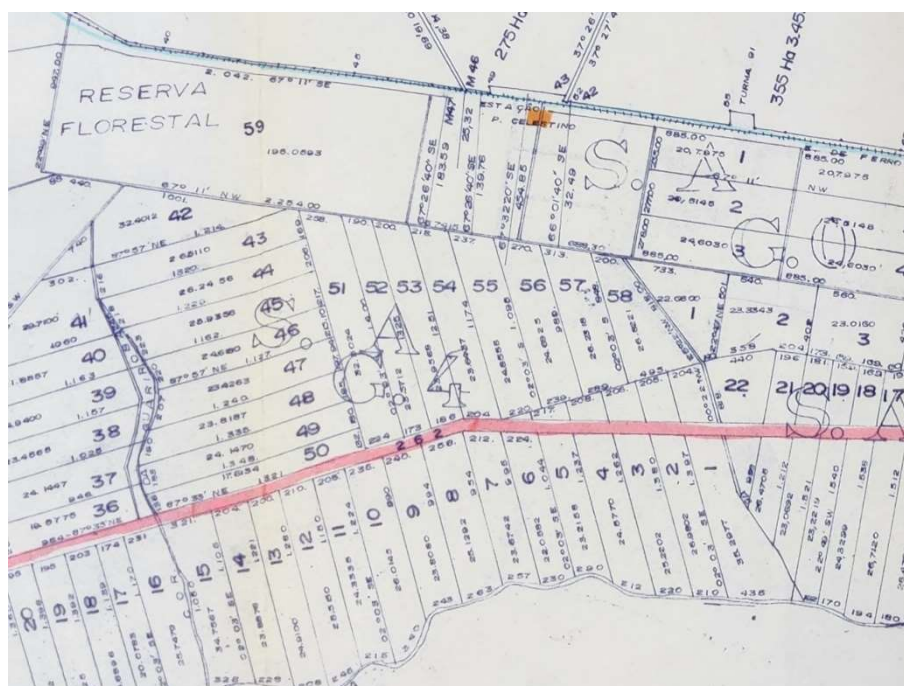
A JAMIC considerou como qualidades da área a proximidade com Campo Grande, centro urbano em pleno crescimento e com uma colônia *nikkei* consolidada, o fato de a estrada de ferro passar dentro da propriedade, facilidades burocráticas e o baixo preço, que resultou em grandes lucros na revenda dos lotes aos imigrantes. O então Estado de Mato Grosso era visto



como potencial motor econômico agrícola para o país, sendo Campo Grande a principal cidade da sua porção mais meridional e que se tornaria a capital de Mato Grosso do Sul (COSTA, 2011; SANCHES, 2013; COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979).

Da área adquirida, 948 hectares ficaram reservados para o projeto de urbanização da Vila Pedro Celestino, que contaria com alojamentos, escola, centro de convivência e hospital. Hoje o espaço conta, também, com a sede da Associação Esportiva e Cultural Nipo-brasileira de Várzea Alegre e a sede da cooperativa formada no núcleo (SANCHES, 2013).

Figura 20 – Mapa de divisão de lotes da Colônia Jamic do ano 1980



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Outubro/2024

As primeiras famílias de japoneses que se destinaram a Terenos/MS enfrentaram uma viagem de 57 dias partindo do Porto de Kobe em março de 1959 (COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979). Renata Andreia de Oliveira (2006) reuniu relatos de diversos imigrantes, que expuseram com detalhes sua viagem ao Brasil. A longa viagem fazia diversas paradas, como em Hong Kong, Singapura e portos do continente africano, até chegar ao Rio de Janeiro e finalmente a Santos. Durante o trajeto em navios de carga eles se distraíam conversando, jogando bola, festejando as boas expectativas que traziam para sua nova vida. Alguns navios chegavam a oferecer lições de português aos imigrantes durante o trajeto.

Figura 21 – Japoneses no navio a caminho de Terenos/1959



Fonte: Comitê de Publicação dos 20 Anos de História (1979, p. 29)

Entretanto, mesmo mais de meio século após a chegada dos primeiros japoneses ainda se tratava de uma viagem muito desafiadora, realizada em más condições de higiene e de alojamento, registrando-se, inclusive o trágico óbito de criança de uma família de imigrantes que se estabeleceriam em Terenos e que está homenageada em uma lápide do cemitério étnico da colônia.

Após a parte naval, os japoneses embarcavam em trens que levavam dois dias até chegar à Estação Pedro Celestino. A chegada era carregada de insegurança com o cenário de mata desbravada que encontravam. Era necessário que cavassem poços para ter água e limpar os terrenos para a construção de suas casas, que era realizada em mutirões (OLIVEIRA, 2006).

Desembarcaram na Estação Pedro Celestino 54 pessoas de 9 famílias que aguardariam um mês antes de escolherem e se destinarem a seus lotes, ficando em alojamentos neste período. A elas se juntaram outras 5 famílias até o final do ano de 1959, totalizando 14 famílias (COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979).

Neste ano estas mesmas famílias criaram a Cooperativa Autônoma de Várzea Alegre para organizar o uso de um caminhão que foi cedido pela JAMIC ao grupo quando de sua chegada. O veículo foi essencial para o estabelecimento do núcleo sendo utilizado no transporte de materiais de construção das casas e de equipamentos. Além disso, eram organizadas viagens semanais a Campo Grande para compra de insumos e outros artigos (AECNB, 2005).

Entre o 1959 e 1961 as chegadas de imigrantes totalizaram 57 famílias, que se tornariam 42 em razão das dificuldades enfrentadas que resultaram na saída de muitos colonos. De 1961 ao início da década de 1970 não houve entrada de novos imigrantes na colônia, motivados pelo crescimento econômico vivenciado pelo Japão e pelos maus resultados da colônia (COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979; AECNB, 2005).

As famílias pioneiras se dedicaram inicialmente a rizicultura, conforme orientação da JAMIC, e a outras culturas como banana, soja e algodão. Todavia, enfrentaram logo de início três anos de seca severa, com vários imigrantes desistindo e se mudando para outras localidades, enquanto outros estavam em condição tão precária que não possuíam recursos nem para sair em busca de outras oportunidades (AECNB, 2005; COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979).

Em 1962, as dificuldades geraram reclamações que foram levadas a autoridades na cidade de São Paulo, liderados pelo presidente da cooperativa, o senhor Ogura. Cobrava-se um suporte da JAMIC em razão dos altos custos para a produção e sobre a falta de orientação técnica e a respeito da dificuldade em pagar os financiamentos. Questões além do âmbito econômico também foram levantadas, como falta de assistência médica e solicitação de apoio a atividades culturais. As autoridades japonesas (como a companhia de imigração, Ministério de Assuntos Estrangeiros e representantes da Província de Yamaguchi<sup>37</sup>) se deslocaram à Várzea Alegre para realizar uma inspeção que resultou em uma avaliação muito ruim das condições da colônia (COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979; AECNB, 2005).

Este parecer resultou em uma proposta que transformaria a realidade econômica e social dos colonos: investimentos em avicultura de postura. Identificou-se que parte da demanda de Campo Grande era atendida por ovos produzidos no Estado de São Paulo, em razão da produção insuficiente em seus arredores. Assim, houve oferta de financiamento de longo prazo para que cada família pudesse iniciar sua criação com 500 aves. Dessa forma, grupos se uniam para a construção de granjas que eram compartilhadas por cerca de 5 famílias para diminuir os custos iniciais. Além disso, houve financiamento para que a cooperativa adquirisse maquinário, sendo construída uma fábrica de rações para atender aos cooperados (AECNB, 2005).

A escolha da avicultura era baseada em diversos indícios técnicos, mas não foi uma

---

<sup>37</sup> A colônia é caracterizada pela grande concentração de japoneses oriundos da Província de Yamaguchi, que resultou em visita do governador da província ao núcleo e na abertura de uma linha de crédito estatal para os colonos (AECNB, 2005).

decisão fácil pois se tratava de um produto considerado instável na época. Houve sugestão, também, de produção de suínos, contudo o grupo decidiu pela avicultura, realizando visitas e trocas de conhecimento com as colônias de Bastos e, especialmente, de Cotia. De início, 24 famílias adotaram a produção de ovos (COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979). Ressaltando de novo e de novo como a solidariedade étnica e a estrutura de apoio do governo japonês foram a base do crescimento econômico dos diversos núcleos nipo-brasileiros.

Os japoneses não se dedicaram exclusivamente a uma única atividade, mantendo produções relevantes de frutas (como poncã, abacaxi e abacate), gado de corte e até mesmo bicho da seda, contudo foi na transição para avicultura que o grupo se fortaleceu economicamente.

A natureza jurídica daquela cooperativa acabou se tornando um entrave para o desenvolvimento das novas atividades, sofrendo também com o aumento no número colonos, demandando um rearranjo em sua organização. Sendo assim dissolvida para que fosse criada, em 12 de dezembro de 1962, a Cooperativa Agrícola Mista de Várzea Alegre (CAMVA), que já trazia entre suas atividades definidas em estatuto a avicultura de postura (AECNB, 2005).

A nova cooperativa sofreu no primeiro ano em razão de divisões no núcleo que implicavam em dois grupos produtores de ovos concorrendo entre si pelo mercado campo-grandense. Um acerto viria no ano seguinte, o que fortaleceria a cooperativa e geraria frutos para o empreendimento que vem crescendo desde então. Em julho de 1970 seria adquirido imóvel de 3 mil m<sup>2</sup> em campo Grande para receber escritório, loja e alojamentos. Em poucos anos a cooperativa abre novos mercados além da capital do estado, inaugurando escritórios em Cuiabá/MT, em 1977, e em Rondonópolis/MT, em 1979, frutos da expansão das atividades e do alcance da CAMVA (AECNB, 2005).

O êxito da cooperativa era como um requisito para o sucesso pessoal dos imigrantes, especialmente após o sofrimento dos primeiros anos. No material comemorativo dos 20 anos da colônia consta depoimentos destacando o senso de coletividade e o desejo de criação de um território saudável para o grupo e que fosse motivo de orgulho para as gerações futuras. É vista, também, a consciência das transformações das formas de produção, deixando claro que seria necessário acompanhar o desenvolvimento tecnológico a ser aplicado no campo. Além disso, se identificava já na década de 1970 que um crescimento nos negócios passava por unidade dos membros, formação de pessoal qualificado e rejuvenescimento do quadro de cooperados

(COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979).

A cooperativa assumiu um caráter identitário para o grupo, que viu sua ascensão econômica e social intimamente atrelada ao seu bom funcionamento. Além disso, a cooperativa agia como organismo de coesão social uma vez que não havia associação cultural e que as questões sobre o funcionamento coletivo da colônia passavam pela estrutura organizacional da cooperativa, com os líderes do grupo possuindo papéis importantes na mediação de assuntos e conflitos do grupo.

O *kaikan*, construído em 1974 com apoio da JAMIC e doações dos colonos, passa a funcionar antes mesmo da criação da Associação Cultural e Esportiva Nipo-brasileira de Várzea Alegre, que ocorreria em 1978, como parte das comemorações dos 20 anos da colônia e tendo Hirō Onoda como seu primeiro presidente. Os japoneses encontraram na cooperativa o alicerce de seu funcionamento coletivo, com papel que ia além da produção econômica, passava por esportes, cultura e educação, que fez com que o fim das atividades da JAMIC no Brasil não representasse quebra na dinâmica construída no núcleo.

A escola do núcleo, que servia como espaço de reuniões da coletividade à exemplo do que ocorrera nas colônias mais antigas, funcionou a partir de 1961. Eram oferecidas aulas de língua portuguesa com professora brasileira, que permaneceu na atividade por mais de 30 anos. As aulas eram oferecidas para os japoneses sem discriminação de idade inicialmente, em classes que chegavam a ter mais de cem alunos (OLIVEIRA, 2006).

Dona Yukari, parte de família pioneira no núcleo, contou como era desafiador o simples ato de ir à escola nos anos 1960. Naquele tempo área que hoje é tomada por pastagens, pomares, estradas e granjas era formada por mata. Em mais de uma oportunidade ela lembra de ser seguida por onças à espreita entre as árvores.

Entre os pioneiros o ensino do idioma japonês se dava de maneira improvisada, com voluntários ensinando as crianças. A escola do núcleo se limitava ao ensino fundamental, com os jovens tendo que sair da colônia para seguir no ensino médio e superior. Os estudantes se dirigiam a Campo Grande onde eram recebidos pela associação nipo-brasileira da cidade. Com o aumento do número de estudantes pleiteou-se um espaço, que foi conseguido com doações dos colonos e apoio da JAMIC e de autoridades da capital, onde foi inaugurada a Casa do Estudante em 1982, ocorrendo uma expansão em 1989 (AECNB, 2005).

Muitos nisseis seguiram o caminho de estudar fora e buscar empregos e oportunidades em ambiente urbano. Esse é um retrato do processo de êxodo rural experimentado na colônia, que segue paralelamente aos casos de outras colônias. Pode se dizer que em Jamic seu efeito

não foi tão devastador visto que a cooperativa permanece bastante forte e atuante, o que não quer dizer que sucessão não seja um desafio a ser enfrentado.

Há um vínculo muito próximo dos colonos com as áreas urbanas de Terenos e Campo Grande, com famílias se dividindo principalmente entre as chácaras e a capital, com alguns membros morando na colônia para fazer o trabalho rural, outros morando em Campo Grande em razão de estudos ou de trabalhos na cidade.

Sobre os arranjos familiares que foram se desenvolvendo, são comuns casamentos ‘inter-raciais’ com pessoas não *nikkeis*, o que a princípio não parece ser motivo de preocupações. Contudo, muitos da segunda geração constituem família com pessoas de origem japonesa, sejam membros de Jamic ou não. Esse passar de gerações atrai atenção à sucessão das propriedades rurais e a sua administração. Hoje os 28 cooperados da CAMVA são de origem nipônica, contudo não há nenhum impedimento para que outras pessoas possam se candidatar.

Entre os produtores de ovos a sucessão se torna um ponto de atenção por alguns motivos que foram levantados nas entrevistas e que também se conectam com a preservação das tradições da colônia. A limitada extensão dos lotes torna desinteressante seu desmembramento em áreas ainda menores para serem divididas entre os filhos, entretanto este não é um fator de grande relevância. Diversas chácaras já estão sendo geridas pela segunda ou até terceira geração de nipo-brasileiros. Mas há a sensação de que se torna cada vez mais difícil que os mais novos se interessem e se capacitem para a atividade rural. O crescimento econômico permitiu que os filhos fossem estudar fora, principalmente em Campo Grande, onde alcançam educação superior e uma posição profissional independente da produção rural familiar.

Esse afastamento da colônia rural se reflete no esvaziamento de algumas atividades e tradições, e o distanciamento físico de muitos membros dificulta ações de confraternização e de decisões coletivas. Por outro lado, ainda hoje a maior parte dos membros da colônia tem domínio do idioma japonês, ao menos o suficiente para se comunicarem mesmo que não tenham profundos conhecimentos de sua escrita. O idioma é visto como um patrimônio a ser preservado pelos colonos, com alguns idosos apresentando pouca habilidade no idioma local incentiva-se que seja mantido seu uso no núcleo. Em festas da colônia o japonês é muito usado como parte cerimonial, sendo diversas celebrações realizadas de forma bilíngue.

A imigração de japoneses a Terenos cessou em 1984, de forma que ainda há uma relação muito próxima com familiares e amigos no oriente, que não é possível em locais de imigração mais antiga, especialmente com as condições tecnológicas de comunicação que se impunham

no século passado. Além dos japoneses, nos anos 1980 algumas famílias de outras colônias japonesas se dirigiram a Terenos tentando fazer parte de um núcleo agrícola de sucesso.

Segundo dados do IBGE (2022), Terenos tem 156 habitantes de cor amarela que segundo informações de campo são em sua totalidade de ascendência nipônica o que representa menos de 1% da população do município.

Entre eles há um sentimento de valorização histórica dos pioneiros, muitos ainda vivos e participantes das atividades da comunidade, especialmente pelo conhecimento geral do passado de tantos desafios e percalços superados que rendem frutos para a geração que hoje gere as propriedades e organiza as atividades recreativas e de confraternização dos *nikkeis*.

### 3.2.2 Levantamento de Manifestações Culturais

O percurso dos japoneses em Terenos está umbilicalmente ligado à territorialização exercida no espaço de sua colônia rural. No entorno da cooperativa o núcleo resgatou, produziu e reproduziu tradições que lhe conferem caráter único e coeso. Diferentemente de diversos núcleos mais antigos, Jamic ainda tem suas manifestações voltadas para os seus, celebrando sua coletividade e ancestralidade.

Tive a oportunidade de estar no núcleo em diversas oportunidades, participando de rodas informais de conversas, presenciando preparativos para a Festa do Ovo e fazendo parte do *Undokai*. Foi em um desses momentos que me foi emprestado o livro de celebração de 20 anos da colônia que é mantido guardado em um cofre da cooperativa e outros livros, recortes de jornais e revistas que são arquivados como parte de sua história.

Figura 22 – Capa do livro *Assentamento Várzea Alegre: 20 Anos de Progresso*



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Setembro/2024

A celebração dos primeiros 20 anos é um resgate dos tempos de dificuldade e uma comemoração pela melhor situação que se consolidava, sendo um espaço de resgate de memória de pessoas, lugares e celebrações.

Na Vila Pedro Celestino, área ‘urbana’ da colônia se localiza a sede da associação cultural dos nipo-descendentes, cemitério, instalações da cooperativa, fábrica de ração e algumas casas de apoio. Ainda hoje se encontram construções que serviram como escritório onde a JAMIC realizava suas operações como suporte administrativo e bancário para os imigrantes.



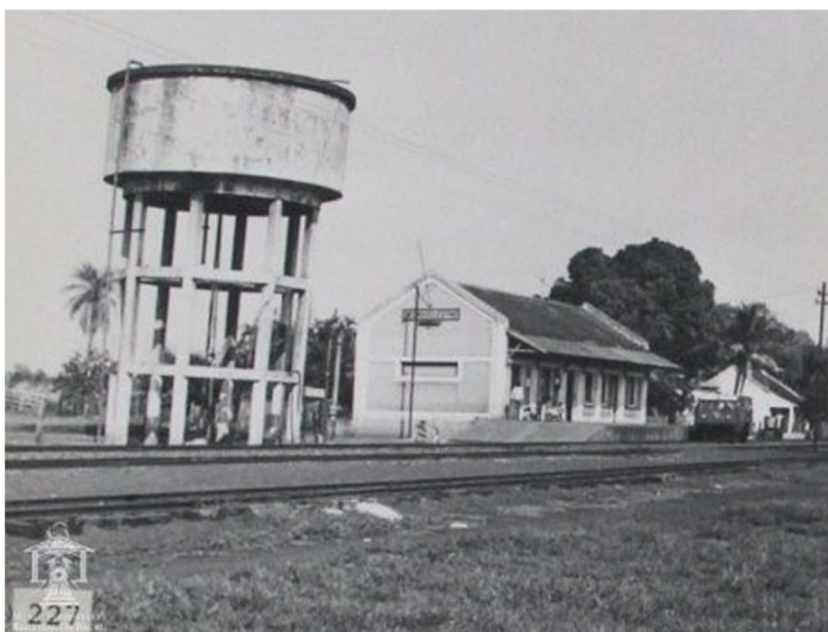
Figura 23 – Construções utilizadas pela JAMIC na Vila Pedro Celestino



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Outubro/2024

As famílias japonesas não moram nesta área, permanecendo em suas terras, além daqueles que se mudaram da colônia para outras regiões, especialmente Campo Grande. Na vila se encontram outros prédios de importância histórica como a escola, que passou por reformas e perdeu as características originais, a sede da associação, campos de beisebol, *gueitebol* e *softball*, a sede da cooperativa e a Estação Ferroviária que mantém sua fachada, mas hoje é local de ocupação irregular.

Figura 24 – Estação ferroviária Vila Pedro Celestino na década de 1960



Fonte: Estações Ferroviárias do Brasil (2023)

Na colônia são mantidas diversas tradições. A primeira é o massivo uso do idioma japonês na rotina familiar. A permanência no campo também permitiu que as famílias mantivessem a produção de alguns alimentos, como nirá – um tipo de cebolinha tradicional na alimentação japonesa -, que auxiliam na manutenção da gastronomia tradicional japonesa.

As famílias mantêm contato rotineiro com atividades de lazer constantes na sede da associação como churrascos, aulas de japonês, encontros e atividades esportivas, além das atividades da cooperativa. A coesão encontrada e vivenciada por mim nas diversas visitas apresentou concretamente a noção de *mura*, de solidariedade e de apoio mútuo. Estas tradições e vínculos são expressos pelos lugares, celebrações, saberes e costumes que apresento a seguir.

### **Cemitério japonês**

Assim como a colônia de Álvares Machado, Jamic possui um cemitério voltado aos imigrantes que construíram a colônia, em funcionamento desde os primeiros anos do núcleo. Acredita-se que estão sepultados cerca de 100 *nikkeis*. Há registro destes mortos, contudo, alguns não-*nikkeis* também jazem no mesmo espaço sem que haja certeza de seu registro. São pessoas que colaboraram e se tornaram parceiras da colônia, o que motivou que fosse cedido espaço para eles entre os nipo-brasileiros.

Figura 25 – Sepultamento no Cemitério japonês em Jamic



Fonte: Comitê de Publicação dos 20 Anos de História (1979, p. 29)

O cemitério ainda está em funcionamento, sendo constante sua utilização com o avançar da idade dos pioneiros. Os serviços funerários são realizados em regime mutirão entre os

membros do núcleo quando do falecimento de um ente, ainda são seguidos os rituais tradicionais budistas liderados pelos próprios moradores da colônia que possuem maior conhecimento religioso.

Não há um levantamento sobre a religião seguida pelos colonos, segundo relatos grande parte dos membros de primeira geração, seja os que se estabeleceram nas décadas de 1950 e 1960, seja os que chegaram duas décadas depois, é comum que o budismo seja sua religião declarada. Entretanto, não há templo ou estrutura física ou religiosa de confraternização acética, sendo o exercício religioso mantido de maneira particular por seus praticantes.

Figura 26 – Cemitério Japonês em Terenos



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Outubro/2024

O cemitério é um território de interesse dos familiares que recebe constante visitação e cuidado. Não há nenhum evento ou celebração em seu espaço a exemplo do *Shokonsai*, uma vez que as celebrações como *Bon Odori* são realizados no pátio da associação. Não há intenção de abertura pública do cemitério, buscando preservar seu papel solene e de memória para as famílias.

Apesar da existência de registros, isto se dá de maneira até certo ponto pessoal, não sendo de acesso simples e de conhecimento geral para a comunidade. Considero, junto aos

sujeitos da pesquisa, a proposta de buscar meios de digitalização e preservação de seus arquivos.

### ***Undokai***

*Undokai* é uma gincana esportiva de confraternização que serviu como meio de integração dos nipônicos desde sua chegada ao Brasil. Ocorrem provas de corrida em equipe, corrida individual, cabo de guerra, entre outras, em que o foco não está na vitória e na competitividade, mas sim na socialização. São integradas todas as gerações nas diversas provas e os prêmios costumam ser alimentos ou itens de papelaria. Não se privilegiam os vencedores uma vez que todos os participantes ganham prêmios. Tudo que envolve a realização da festa remete a ancestralidade e tradição japonesa a ser lembrada e celebrada em um processo cíclico de reprodução de japonicidade (SATO, 2011).

Interessante contextualizar que o *Undokai* ainda é realizado nas escolas de todo território japonês, em diversas datas entre a primavera e o verão japoneses. São eventos que envolvem toda a comunidade em gincanas com participação de todos, não apenas dos alunos. O primeiro *Undokai* foi realizado no Japão em 1874, pela academia naval, e rapidamente se espalhou e foi sendo adotado por escolas por todo país, se consolidando na primeira década do século XX. Essa popularização se deu com o incentivo do Estado à prática de atividades físicas, inclusive enviando professores das cidades para áreas remotas para realizar as atividades (AKIYAMA, 2020).

No Brasil o *Undokai* fazia parte das festividades de comemoração do aniversário do imperador japonês *Taishô*, que incluíam também a solenidade de aniversário, compartilhamento de refeição, teatro e sumô. Curioso destacar que se vê uma adaptação já na data de comemoração. O aniversário era no dia 31 de agosto, mas para evitar o calor do alto verão japonês as festas no Japão ocorriam em 31 de outubro. No Brasil se considerou razoável realizar as celebrações em agosto, por ter clima ameno e por se tratar de um período de menos trabalho agrícola. Não houve unanimidade entre os diversos núcleos, de forma que alguns realizavam os eventos em agosto e outros em outubro (HANDA, 1987).

Hoje, costuma ser realizado em maio justamente por causa do clima, e por ser o mês das crianças no Japão, desconsiderando o perfil celebratório imperial que deixou de ter o valor simbólico de outros tempos.

Desde os primeiros *Undokais* registrados no Brasil há algumas provas que permanecem ainda hoje como: corrida de três pés (duas pessoas correm juntas, uma temo pé direito amarrado no pé esquerdo da outra), corrida com barreiras e jogo de abocanhar pão (HANDA, 1987).

Fui convidado para ir ao *Undokai* realizado pela Colônia Jamic em 29 de julho de 2023, que foi realizado no campo aos fundos da sede da associação. O evento costuma ocorrer em maio, mas em razão das adaptações e reinício de atividades coletivas do pós-pandemia neste ano ocorreu em julho.

Cheguei pontualmente às 12 e 30 horas, horário marcado para o início do evento. Já estava montada uma estrutura simples com uma barraca comprida para as pessoas sentarem protegidas do sol, estrutura de som e espaço para os brindes que são distribuídas aos participantes das competições. Ao chegar ainda estava vazio, contudo, nos minutos seguintes passam a chegar diversas famílias para participar do evento. Se trata de uma festa pequena, voltada apenas aos associados e seus familiares, havendo algumas poucas dezenas de pessoas presentes.

Ocorre uma breve abertura oficial, seguida pelo hasteamento das bandeiras de Brasil e Japão, respectivamente, acompanhado do hino nacional de cada país. Em seguida é realizado o *taisô*, para então começarem as competições.

O evento é bilíngue, o organizador chama as competições e os participantes em japonês e em português, por vezes apenas em um dos idiomas. Foram realizadas corridas de 50 metros, corrida de pescaria, corrida da colher, corrida de obstáculos, corrida do pão, gueitebol, estourar balão com água, cabo de guerra, bola ao cesto, estourar caixa surpresa, corrida em dupla, corrida do objeto emprestado, corrida do balão, corrida em revezamento e maratona. Ainda foi realizada cerimônia de entrega de uma sacola de brindes especiais às crianças de até 5 anos e aos idosos com mais de 75 anos.

Figura 27 – Prova da pescaria *Undokai* da Colônia Jamic 2023



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

Os presentes, de todas as idades, participam das competições, e vão trajados em roupas esportivas, para encarar o forte calor e para competir. Os três primeiros colocados em cada competição recebem prêmios especiais, contudo todos os participantes são premiados. Entre os prêmios entregues havia, macarrão instantâneo, óleo de soja, farinha de trigo, sabonete, detergente, sabão em pó, pipoca doce, doce de leite, lápis e salgadinhos, que são doados pela associação, uma vez que não há cobrança de nenhum valor para participação.

Assim que cheguei fui bem recebido e logo fui informando que havia sido convidado por uma pessoa nascida e criada na colônia, cujos familiares são presentes e atuantes nas atividades da comunidade. Ouvi de um dos organizadores: “você não veio só assistir, né? Convidado tem que participar!”. Particpei de diversas provas, como gueitebol e cabo de guerra, levando para casa muitos prêmios como garrafas de óleo de soja, pipoca doce e sabonete, e alguns hematomas e dores musculares.

Comentava-se que foram menos pessoas que de costume, e que a organização se deu em poucos dias, uma vez que foi a primeira vez que o evento ocorreu desde 2020 em razão da pandemia. É um clima muito amistoso e familiar, em que todos se conhecem e possuem laços familiares e profissionais há muitos anos. Apesar de haver venda de bebidas e espetinho (com preços módicos apenas para cobrir seu custo de aquisição), muitos dos presentes levam alimentos para compartilhar com os demais. Houve pessoas que prepararam e levaram *kaarage*, *manju*, brigadeiro, bolos, *inarizushi* (sushi tradicional com tofu frito) e *oniguiris*.



Ao fim das competições ocorre um *Bon Odori*, rápido, mas importante para manter as tradições, em seguida há o encerramento oficial e os participantes são convidados a ajudar na limpeza e organização.

Figura 28 – Celebração do *Bon Odori*, *Undokai* Colônia Jamic 2023



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Julho/2023

### **Festa do Ovo**

Estive, também, na Festa do Ovo, edições de 2022 e de 2023, e presenciei preparativos de pratos para a edição de 2024 junto aos membros da colônia. A festa não faz parte das tradições do núcleo, sendo a cooperativa um de seus apoiadores, com a comunidade participando com barraca de comidas típicas.

A festa é organizada pela prefeitura municipal e pela associação comercial do município de Terenos, que lançaram mão da imigração japonesa para criar uma festa para o calendário de eventos da cidade. A primeira edição foi em 2008, comemorando o centenário da imigração japonesa ao Brasil, já o ovo é o tema em razão da importante produção realizada pelos japoneses da colônia da cidade.

O evento ocorre na praça de eventos da cidade, e tem dois dias de programações. Na sexta-feira ocorre a abertura seguida de apresentação musical, costumeiramente com artistas sertanejos de projeção regional. No sábado ocorrem programações ao longo do dia. Durante a tarde iniciam-se as gincanas esportivas inspiradas no *Undokai*, esta sim, organizada pelos nipo-brasileiros. Há participação massiva das crianças da cidade que não são pertencentes à

comunidade japonesa. São distribuídos prêmios como cartelas de ovos de galinha e codorna produzidos pelos nipo-brasileiros e outros itens como doces e biscoitos.

Durante a noite ocorrem shows musicais com apresentações de artistas nipo-brasileiros, com canto e dança tradicionais, mas com a atração principal sendo uma dupla sertaneja de renome nacional. A entrada é gratuita, com presença de barracas de bebidas e de comidas como sobá, yakisoba, sushi, *karintou*, *hot-dog* e espetinho, em que apenas as barracas de comidas japonesas eram lideradas pelos membros da colônia.

Figura 29 – *Undokai* Festa do Ovo de Terenos 2022



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Setembro/2022

O evento é organizado pela Prefeitura Municipal de Terenos com apoio da CAMVA e apresenta características que resgatam costumes japoneses. Especialmente com a comida, as atividades esportivas e a grande presença de membros da colônia, de pessoas que saíram de lá para viver em outras cidades e membros das comunidades nipo-brasileiras de toda região. A Associação Nipo-brasileira e Associação Okinawa de Campo Grande costumam participar do evento.



Figura 30 – Apresentação musical Festa do Ovo de Terenos 2023



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Setembro/2023

Como visto, a Colônia Jamic se coloca como importante polo cultural e econômico, participando e patrocinando eventos. Mesmo eventos da associação nipo-brasileira de Campo Grande contam com o apoio da CAMVA, nos quais a japonicidade é reafirmada e celebrada.

### **História de Hirō Onoda**

Conhecido como o soldado que não se rendeu, Hirō Onoda permaneceu em combate pelo Império Japonês por 30 após o final da II Guerra, se tornando um herói no Japão e tendo passagem marcante pelo núcleo nipônico de Terenos.

Nascido em Wakayama em 1922, Onoda recebeu treinamento militar e foi designado para atuar em Lubang, ilha parte das Filipinas. Onoda era parte de um grupo de atividades secretas com ordens para realizar ações de guerrilha para preparar o território para uma ocupação japonesa futura. Chegou à ilha na virada do ano de 1945, quando o Japão já se encontrava em vias de colapsar e perder a guerra (ONODA, 1974).

Poucos dias após sua chegada as bases japonesas na ilha foram desmanteladas, restando um pequeno grupo de três soldados o acompanhando. Sua campanha continuou por anos, até que um deles foi morto em confronto com locais em 1954, pouco depois outro se entregou às autoridades filipinas. Em 1959, o governo japonês realizou uma missão de 6 meses de busca a Onoda e seu companheiro restante, na qual não foi encontrado nenhum rastro. Foram, assim, declarados mortos em dezembro do mesmo ano (ONODA, 1974).

Contudo, Onoda permaneceu em combate acompanhado por Kinshichi Kozuka, que acabaria morto em confronto com locais em 1972. Sabendo que ele estava vivo foram realizadas novas missões de busca, inclusive com a participação de familiares de Onoda para convencê-lo a se entregar. Ele desconfiava dos bilhetes, jornais e informações que recebia dessas missões de busca, acreditando que se tratava de iscas para enganá-lo e fazê-lo desistir de sua missão (ONODA, 1974).

Apenas em 1974 um aventureiro chamado Norio Suzuki, em uma missão particular conseguiu contato. Onoda decidiu se entregar, desde que o superior que o enviou para a missão na ilha o dispensasse, o que ocorreu em 9 de março de 1974, quando Suzuki novamente se encontra com Onoda, dessa vez acompanhado pelo Major Taniguchi. Houve massiva cobertura midiática sobre o caso, com mais de 100 jornalistas japoneses se dirigindo às Filipinas para cobrir a matéria. Dias depois Onoda foi recebido como herói em Toquio (ONODA, 1974).

Entretanto, ao retornar para casa em 1974, Onoda não se sentiu parte daquele novo Japão. Três décadas transformaram o território e o espírito dos japoneses aos seus olhos, fazendo com que decidisse buscar outro lugar para viver. Além disso, era necessário buscar meios de subsistência pois acreditava que suas rendas não eram suficientes e que seus conhecimentos não seriam de utilidade naquela nova sociedade. Onoda então se dirige ao Brasil, onde seu irmão já vivia, e chega a Terenos em maio de 1975, onde se dedicou à pecuária em área que foi recebida como reconhecimento pelos seus serviços ao país (COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA, 1979).

Onoda considerou a nova casa parecida com as Filipinas e escolheu a pecuária como atividade, pois em seus tempos de combate abatia vacas para sua sobrevivência. O ex-militar se casou em uma cerimônia na Igreja Nossa Senhora de Fátima em Campo Grande/MS com uma japonesa que viajou para o Brasil já prometida como sua noiva. Em Jamic, Onoda foi o primeiro presidente da associação cultural e principal autor do livro de comemoração aos 20 anos do núcleo. Ele dividia seu tempo entre Brasil e Japão, eventualmente passando a maior parte de seus dias na Ásia, onde morreu em 2014.

Figura 31 – Onoda com familiares e amigos em Terenos



Fonte: Comitê de Publicação dos 20 Anos de História (1979, p. 55)

Personagem importante da história japonesa, protagonista de um dos maiores conflitos armados da humanidade, Hirō Onoda se tornou símbolo de lealdade e de uma coragem que remetia aos samurais. Contudo, é ainda cercado por controvérsias. Este seu papel simbólico personifica e romantiza uma época de militarismo japonês que causou danos irreparáveis aos países vítimas de suas invasões e incursões.

Ademais, se a guerra não havia terminado para ele e seus companheiros, ao longo de três décadas os habitantes de Lubang foram alvo de seus ataques, de forma que eles permaneciam em constante ameaça. Os relatos conhecidos e propagados sobre esses anos são baseados nas memórias de Onoda, com pouco espaço dedicado aos filipinos.

Seja como herói de guerra, representação viva do patriotismo e da abnegação japoneses ou de seu imperialismo e militarismo, Onoda ilustra um Japão idealizado que deixou de existir com a dolorosa derrota de seu exército. Sua jornada no Brasil se dá com a busca afetiva de um ambiente semelhante ao que ele se adaptou por mais da metade de sua vida. Foi a busca por uma mata de um país tropical e por um povo japonês com o espírito construído e ainda ligado ao Japão da década de 1940.

## **Outros lugares, celebrações e tradições: *Bon Odori*, Aniversário da Colônia, gastronomia e esportes**

Conceitualmente *Bon Odori* é uma dança folclórica japonesa que com o passar dos anos deixou de ser um elemento da festividade para virar sinônimo dela como um todo. *Bon Odori* é como uma dança em homenagem aos mortos, que reforça o caráter simbólico central da ancestralidade para os japoneses que constantemente relembram e celebram seus antepassados.

O *Bon Odori* faz parte do calendário de eventos de preservação de tradição e de confraternização em Jamic, assim como o aniversário da colônia que é comemorado com festa todos os anos no mês de maio, sendo um evento muito importante para seus membros. Estas celebrações têm um aspecto fortemente familiar, após os muitos anos de convivência e compartilhando todos os aspectos de suas vidas. Logo, não há indício de intenção de que estas festas sejam abertas ao público uma vez que até podem ter papel de preservação histórica e cultural, mas não objetivam promoção de costumes japoneses para os de fora.

Um dos fatores mais importantes que são preservados com o caráter rural da colônia é a possibilidade de produção de variedades agrícolas essenciais para sua gastronomia. Entre os diversos produtos posso destacar o nirá e o feijão *azuki*. O nirá, também chamado de alho japonês ou cebolinha chinesa, é um vegetal que lembra a nossa cebolinha, e é usada de forma semelhante sendo um item característico na preparação de yakisoba e guioza, por exemplo.

O feijão *azuki* é um feijão japonês muito utilizado na preparação de doces como *yokan* (sobremesa gelatinosa que remete à goiabada) e *anko*, uma pasta doce que pode ser consumida sozinha ou como recheio de outros doces típicos como *taiyaki*, *dorayaki*, *mochi* e *manjū*. Também há famílias que produzem natō e tofu, a partir da soja. Estes pratos permanecem como tradição viva no seio da colônia em ambiente familiar, não sendo utilizados como meio de geração de renda. Um pouco dessa gastronomia é divulgada na Festa do Ovo, quando os colonos possuem um espaço onde vendem sobá, yakisoba, *karintou* e sushi.

Figura 32 – Pratos japonese na Festa do Ovo (sobá e sushi)



Fonte: arquivo do autor – trabalho de campo Setembro/2022

A Colônia Jamic tem a tradição de prática de esporte entre os seus. Como o futebol que faz parte dos costumes da colônia, como em todo território brasileiro. Contudo, o grupo pratica esportes tradicionais de japoneses ainda hoje, como beisebol, gueitebol e *softball*. Na Vila Pedro Celestino há campos de cada uma destas modalidades que são utilizados constantemente. Os anos 1980 e 1990 foram considerados o auge do primeiro na colônia, com a equipe local competindo em diversos torneios e alcançando bons resultados a nível regional e nacional, fazendo parte da rede de instituições de nipo-brasileiros que se conectam para realizar atividades entre os seus.

Hoje a prática é dificultada também pelo menor número de moradores na colônia, além do número de praticantes e o interesse nos esportes terem diminuído em esportes em geral, não apenas no contexto *nikkei*. Durante os jogos que ocorrem nos finais de semana, são convidadas pessoas de fora para participarem, especialmente do beisebol, que se tornou mais popular com o público em geral a partir da transmissão televisiva de campeonatos como a liga estadunidense (MLB – *Major League Beisebol*).

### **Considerações**

Foi verificado que a Colônia Jamic em Terenos, apesar do alto volume de pessoas que foram tentar a vida em outros lugares, majoritariamente em Campo Grande, ainda possui cerca de 30 propriedades em posse dos imigrantes e seus descendentes que mantêm vínculos ainda próximos dos que havia quando de seu estabelecimento. A associação e a cooperativa

permanecessem ativas, com a participação em suas atividades não se limitando aos que permanecem vivendo na colônia, mas sendo formado por aqueles fazem e pelos que fizeram parte da história da colônia.

Pelo recorte histórico de sua organização, a seleção de atributos de pertencimento ainda está em fase ‘primária’, com seu vínculo de ancestralidade presente e materializado com a participação e celebração da vida dos pioneiros que permanecem ativos nas atividades culturais e econômicas do núcleo.

Sendo assim, as ações que podem ser identificadas como preservação cultural na verdade são ‘apenas’ celebrações da ancestralidade, da história viva dos pioneiros naquele território. Há uma preocupação a respeito de sua preservação em especial com relação a passagem do tempo e do bastão na responsabilidade pelo cuidado destas tradições às novas gerações, especialmente com o movimento iminente de saída do espaço rural e perda da identidade de colônia agrícola que é ainda muito valorizada.

#### **4 REFLEXÕES DO CAMPO SOBRE A ETNICIDADE NIPO-BRASILEIRA E SUA CAPACIDADE ORGANIZACIONAL**

Os esforços de busca de referências bibliográficas e pesquisa teórica e documental se deram no intuito de subsidiar os alvos de conhecimento da pesquisa de campo e enriquecer a realidade, buscando que esta realidade também enriqueça a ciência consolidada. Os atributos étnicos encontrados nas visitas e entrevistas articulam a prática atual com o processo histórico, que passou pela imigração e pela constituição de colônias rurais.

Nas próximas páginas apresento reflexões a partir da pesquisa documental e das conversas que tive com os sujeitos participantes, de como trajeto dos imigrantes japoneses de colônias específicas, os conhecimentos e experiências destes sujeitos dialogam para a formação da etnicidade nipo-brasileira e de sua organização social.

Tão essencial quanto a escolha dos grupos foi a seleção dos sujeitos que participariam da pesquisa. Era fundamental seu papel como parte integrante e relevante da coletividade, que de certa forma pudesse falar por diversas pessoas além de sua própria subjetividade, e que as trocas com eles representassem via de mão dupla com os interesses do grupo.

Essa seleção influenciou e foi influenciada pelas etapas de diagnóstico, ação e sistematização e devolução que a inspiração na IAP impunha. Este trajeto envolveu a história dos grupos contada a partir da bibliografia pesquisada e das informações recebidas no trabalho de campo, absorvidas através de um perfil militante que trazia meu compromisso como pesquisador renunciando a neutralidade e tendo a ação como foco.

Nos primeiros contatos com as comunidades ficou clara a preocupação geral sobre a preservação de sua história, e a percepção de que o distanciamento temporal do estabelecimento dos pioneiros e o êxodo de sua população para outras regiões fez com que as raízes nipônicas locais se transformassem.

Um ponto de reflexão que tangencia a etnicidade dos japoneses pioneiros é sua autoatribuição. Os primeiros filhos de japoneses já nascidos no ambiente rural brasileiro da primeira metade do século XX podem ser definidos simplesmente como japoneses nascidos no Brasil. Eli, neta de japoneses, educada em uma família que a ela passou costumes inteiramente japoneses na infância diz que: “eles são fruto de um acidente geográfico, eles são brasileiros por um mero detalhe, porque eles são japoneses. São japoneses, né? Toda a criação foi nos padrões japoneses, né?”.

Sensação semelhante é encontrada em Terenos, porém com uma integração diferente com a sociedade brasileira, fruto dos tempos em que ocorreu. Algumas famílias mantêm costumes japoneses, com apenas as adaptações necessárias por viverem no Brasil. Isso se reflete no uso do idioma, com domínio maior do japonês do que do português, mesmo estando em território brasileiro há seis décadas.

Território brasileiro ou território japonês? Se os proprietários das terras são japoneses, a sua organização social e produtiva se dá com contornos japoneses e a própria fundação e divisão dos lotes se deu por organização nipônica? Seria este um espaço concretizado como aquele apontamento histórico da existência de um ‘Japão no Brasil’ das primeiras colônias rurais?

Foi a sensação que tive ao chegar com Lourenço na propriedade do senhor Eiji. Tivemos uma conversa breve, mas muito significativa. Estar diante de um senhor de 86 anos que participou de mutirões na construção das primeiras moradias dos imigrantes de 1959, que após eu me identificar abriu um sorriso e perguntou como estava meu avô e se mostrou interessado em compartilhar seu conhecimento para esta pesquisa.

Durante interação com o senhor Eiji e seus familiares, pude sentir como se tivesse sido levado ao Japão rural. Eles se comunicam no idioma japonês, o qual conheço minimamente, apenas o suficiente para conseguir, em geral, entender o tópico da conversa. Ele, que chegou ao Brasil com 21 anos, como pioneiro da primeira geração de japoneses em Terenos personifica o que podemos chamar de japonês que vive no Brasil, assim como outros que realizaram sua adaptação ao Brasil nestes termos. Que fique claro, há outros japoneses que com o tempo aqui adquiriram e se adaptaram a características brasileiras, sempre começando pelo idioma. A partir disto o relacionamento com as pessoas de fora do grupo étnico se dá em outra conjuntura.

Que um pioneiro se entenda como japonês é óbvio, uma vez que de fato o é. Esse perfil acabou gerando anacronismo na percepção da japonicidade mais básica destas pessoas, no sentido de que eles acabam representando características estáticas do que definiria seu pertencimento ao povo japonês. Explico: esses indivíduos têm sua atribuição seguindo critérios estabelecidos no passado, que podem ter deixado de representar o que é significativo para seu pertencimento atual.

Em conversas com pessoas cujos pais foram formadores do núcleo machadense, foi colocado que, em absoluta maioria, os imigrantes que formaram o núcleo eram um grupo de camponeses que fizeram parte da onda emigratória fruto do êxodo rural e da reforma agrária japonesa e que faziam parte do problema de excesso populacional que seu governo buscava



solucionar via emigração. Eles carregavam os costumes de um Japão rural, ainda muito identificado com as tradições do século XIX, na transição que representou o Período *Meiji*. A ideia que por vezes ventilada de serem descendentes de samurais não poderia ser mais distante, pois não havia nobres entre os imigrantes, e entre os que aqui se estabeleceram eram raros os mais letrados. Isso é expresso pelo idioma, o japonês que era falado pelos pioneiros e que foi passado aos descendentes era um japonês de camponeses, pouco refinado.

Essa expressão de Japão tradicional camponês foi ilustrada por Eli e Vilma com relato da percepção do famoso cineasta japonês Nagisa Oshima, que nos anos 1960 considerava os nipo-brasileiros os verdadeiros japoneses, pois ainda carregavam os valores *Meiji* (final do século XIX e início do século XX), espírito que foi passado para as gerações mais novas. Lourenço, membro de Jamic, relatou já ter ouvido comentários semelhantes de japoneses que na atualidade tiveram contato com os colonos de Terenos, dizendo frases como: “você são mais japoneses que nós, japoneses do Japão”. O que destaca o constante sentimento de que os imigrantes mantêm entre si atributos que outrora formavam o povo japonês, mas que hoje parecem fazer parte de seu passado, ao passo que são basilares para sua nipo-brasilidade.

O grupo de Terenos veio no pós-guerra, o que significa que aquele ultranacionalismo havia se esvaziado, o que não resultou na perda do ‘orgulho do espírito japonês’. Carregam um perfil tradicional, ainda pouco influenciado pela intensiva entrada de bens e produtos midiáticos ocidentais que ocorreu com a ocupação estadunidense no país. Por esta razão é creditado aos colonos de Jamic uma japonicidade mais tradicional do que a encontrada hoje na Terra do Sol Nascente. A própria passagem de Onoda pela colônia foi marcada por sua maior identificação com os imigrantes, que o remetiam ao Japão que ele havia deixado em 1944, do que com os japoneses de seu país.

Esta oposição contemporânea é fruto de um contato imediato e constante desse núcleo com o Japão atual. Diversos membros possuem familiares que lá ficaram quando de sua imigração e a forma de organização da colônia e a cooperativa nela formada mantiveram um caráter de cooperação ativo e constante.

Muitos colonos de Jamic já fizeram diversas viagens à terra de seus ancestrais por motivos diversos como emigração, estágios profissionais, cursos de formação vinculados a cooperação internacional de instituições japonesas, turismo de lazer ou visita a familiares. Esta integração mantém diversas tradições e aumenta a coesão do grupo e sua conexão com costumes antigos e novos.

Com o passar das gerações, a urbanização e a integração social, a transferência cultural assume novas formas quando a juventude se vê em um ambiente de trocas constantes com populações não-japonesas, uma vez que o *nikkei* se descobre nipo-brasileiro ao lidar com os brasileiros que não os consideram como um dos seus, e que se fortalece ao se relacionar com japoneses do Japão que lhes atribui uma identidade outra. Eli coloca que:

Eu diria pra você que a gente se sente discriminada pelos dois lados na questão da identidade da gente. Porque a gente é nem-nem, né? [...] Eu sentia que a gente era diferente, que os nossos costumes eram diferentes, a cultura do não-toque, de a gente não ter abraços e beijos, por exemplo. São coisas que a gente começa a perceber quando a gente fica adolescente.

Essa diferenciação também foi sentida por Alice em outro contexto, o que traz a discussão sobre a autopercepção da diferença não apenas em contraponto aos brasileiros e aos japoneses. Em seus tempos morando na capital paulista ela vivenciou a chegada de imigrantes chineses e coreanos dividindo espaços que eram territorializados por japoneses, relatando que os japoneses e nipo-brasileiros faziam uma distinção clara de si para estes outros grupos.

A percepção da diferença ocorre quando há o confronto com a alteridade, o que para os nipo-descendentes não se dá necessariamente com uma dinâmica de inferiorização. A experiência e o enriquecimento vivenciados em uma sociedade plural como a brasileira permitem que os horizontes da compreensão do viver e do sentir se expandam para além do que uma atribuição de identidade étnica estática poderia estabelecer como padrão ou como adequado. Em nova fala, Eli diz:

Porque eu estive no Japão por dois meses, [...] lá é que eu senti o que é o preconceito contra brasileiro. [...] Na situação do dia a dia, é que a gente percebe como o japonês comum, ele é muito pequeno de cabeça, porque ele vive num lugar, ele tem a cabeça insular, né? Daquela cultura japonesa dele.

A crítica ao japonês é parte de um empoderamento que passa por um lado por ter contato íntimo com aquele grupo, conhecer suas convenções, virtudes e fragilidades por dentro, o que permite compreensão ampla de suas limitações. Por outro, se dá com a autopercepção de que essa atribuição não a alcança, não estabelecendo limitações para ela como indivíduo.

Lourenço, morador de Jamic com 40 anos de idade, relata que foi criado em uma família de costumes completamente japoneses. Seus pais imigraram ao Brasil com sua mãe o carregando em seu ventre. Apesar de crescer sob parâmetros japoneses e ainda, de certa forma, ter a sua vida social e profissional ditada em grande medida por preceitos nipônicos, possui uma forte consciência de não ser japonês, de entender que faz parte de outra atribuição coletiva, o que não o tornou um brasileiro segundo a norma. “Não sei se a gente é tratado diferente aqui

[no Brasil], mas japonês eu sei que eu não sou”, afirma após diversas visitas ao país natal de seus pais.

Se por um lado está clara a fronteira com os japoneses, o pertencimento também não se dá naturalmente com os brasileiros, pelo contrário. Como relatam Eli e Vilma, ainda por volta dos anos 1970: “a gente andava na rua, às vezes tinha um bando de moleque que ficava: japonês, calabrês, foi o diabo que te fez”. Era vivenciado um ambiente de violência que elas consideram pouco discutido. A ação dos japoneses era se recolher, ficar entre os seus para se proteger, ao mesmo tempo que sabiam ser necessária uma inclusão na sociedade comum, que passou pela religião como critério básico de aceitação.

Havia pressão pela participação das pessoas na Igreja Católica, como exposto na discussão sobre a religião dos nipo-brasileiros. Diversos entrevistados contam serem de famílias budistas, o que não impede eles ou seus familiares de frequentarem serviços de outras religiões. Este processo pode ser tratado como um afastamento progressivo dos imigrantes de seus critérios puramente japoneses para a construção de novas perspectivas de adaptação ao Brasil, que passou pela religião e teve na opressão e ações do governo brasileiro na busca de unidade nacional um fator deveras marcante.

Durante o Estado Novo ocorreu o encarceramento de *nikkeis* também em Álvares Machado. Eli e Vilma manifestaram por diversas vezes seu desejo em conhecer melhor sobre esses casos, relatando dificuldade no acesso a documentos e na hesitação de famílias falarem a respeito. Acredita-se que cerca de 10 membros da colônia tenham sido detidos o que envergonhava suas famílias ainda que a motivação de suas prisões tenha sido arbitrária, como a mera utilização em público do idioma japonês. Em seu tempo encarcerado não era fornecida alimentação, de forma que diariamente as famílias levavam refeições para os presos até que fossem libertados.

Foi neste contexto que os vitoristas se organizaram na cidade. Os *kachigumi* eram uma maioria que carregava sensação de fracasso em terras brasileiras e apego profundo ao *yamatodamashii* (espírito japonês), com seu critério de dignidade e modo de vida. Em uma reflexão que passa longe de uma relativização das ações violentas do grupo, sua atitude agressiva para ‘resgatar’ nos núcleos aquilo que acreditavam os definir como japoneses foi importante na manutenção de sua cultura em um momento de esforço assimilatório. Sobre isso, Eli afirma que:

Eu acho que esse movimento é importantíssimo na medida em que é ele que preserva as características. Se não houvesse, por exemplo, esse movimento forte desse jeito, a gente era assimilado pela cultura brasileira. É porque na verdade você tem que

enquistar primeiro pra conseguir manter. Se você não enquistar isso daí, você não conseguiria passar pelas provações que passou. [...] Resistência... Para eles não tinha esse valor de resistência, mas é. Hoje quando a gente olha, principalmente você como acadêmico, é um movimento de resistência cultural.

Esse caráter de resistência é controverso, assim como um fanatismo de qualquer natureza poderia buscar ser justificado pela necessidade de preservação de algum critério ou característica que um grupo pode identificar como ameaçado. Entretanto, a própria percepção do grupo de que essa maioria que se levantou foi importante para que sua unidade e suas tradições fossem exaltadas não pode ser descartada. Isto posto, a capacidade de organização em torno de objetivos e ideais comuns que o grupo carregava a partir de atributos que lhes davam senso de unidade foi meio e, também, produto de mais esse exemplo de ação coletiva de japoneses e seus descendentes no Brasil.

De todo modo, o ideal de resistência neste período foi necessário com os esforços para manutenção de lugares como o *kaikan* de Álvares Machado que foi seriamente ameaçado, com parte de sua área desocupada pelo poder público em ações de tomada de bens de japoneses. O que permaneceu somente foi viabilizado pela existência de uma escola de corte e costura no prédio que foi colocada sob a direção de uma brasileira.

A ideia de ‘Japão dentro do Brasil’ se mostrou real no que dizia respeito à habilidade de organização do grupo seguindo seus parâmetros coletivos. Contudo a legislação brasileira, seja de períodos democráticos ou não, atinge constantemente os costumes de outras sociedades, lembrando que pertencimento étnico se dá em um espaço territorializado em diversas dimensões. O costume japonês dos filhos mais velhos na sucessão se repete aqui, com sua obrigação em seguir no empreendimento familiar que, todavia, perde importância com a limitação das leis brasileiras no que diz respeito a definição sucessória.

Este parece ter sido fator básico na desarticulação da colônia de Álvares Machado de seu aspecto rural e é visto como desafio para a Colônia Jamic. O caráter familiar da propriedade rural tem na sucessão um desafio amplamente estudado em diversas pesquisas, inclusive no Programa de Pós-graduação em Administração da UFMS. Esta fragilidade ganha destaque em um grupo que não vive em um estado preocupante de vulnerabilidade econômica pois as famílias conseguiram alcançar rendas com atividades urbanas e empregos qualificados, não sendo a sua pequena propriedade agrícola o meio único de subsistência familiar.

Dessa forma, por mais coeso e tradicional que os japoneses são ou tenham sido, sua existência no Brasil teve diversos comportamentos e costumes alterados, primeiramente em seu perfil agrícola inicial. Como apresentado anteriormente, o senso de colônia japonesa, todavia,

não se restringe ao ambiente de vizinhança rural. Se basear numa solidariedade étnica consolidada permitiu a preservação de aspectos diferenciadores a longo prazo.

Em minhas pesquisas pude conhecer pessoalmente diversos personagens, lugares e instituições que constituem essa rede. Participei de eventos de associações esportivas e culturais em três diferentes cidades: Álvares Machado, Campo Grande e Terenos. E pude conhecer o Museu da Imigração Japonesa na Cidade de São Paulo, que dá tom mitológico à ‘epopeia da imigração’ com seu acervo histórico.

Esse museu é mantido pela *Bunkyo* (Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social) que foi criada nos anos 1950 para organizar a participação da comunidade nipo-brasileira nas festividades do quadricentenário da capital paulista. Após o evento e a satisfação com suas ações acabou transformando sua missão, agora objetivando representar a comunidade nipo-brasileira e preservar a cultura japonesa no Brasil. Diferentemente das associações que tem perfil local, a *Bunkyo* tem, digamos, jurisdição nacional, e de certa forma age como uma associação das associações.

As associações têm atuação local, pois sua criação sempre se deu objetivando atender necessidades daqueles que viviam na redondeza e compartilhavam de dificuldades e propósitos. Apesar de haver um senso de unidade, identificação e solidariedade de modo geral entre os nipo-brasileiros, as relações afetivas e de ancestralidade tem no local de estabelecimento de imigração uma referência.

O associativismo se deu como fenômeno que ocorria com certa naturalidade para os imigrantes japoneses. Cabe lembrar que havia uma orientação estatal em várias das ações organizacionais do grupo e do empresário que conduzia a criação do núcleo. Mesmo no que se refere aos esforços em educação o governo japonês se faz presente, o que não deixa de representar a vontade coletiva que se manifestava. Era um grupo que apresentava histórico, coesão e pré-disposição coletivas para a formação de uma solidariedade entre os seus.

Neste intuito existem diversas entidades que representam, organizam e unificam as inúmeras instituições de promoção esportiva e cultural nipo-brasileira. Sua atuação, que hoje foca na preservação histórica, não se dá apenas com os tradicionais eventos espalhados Brasil afora com a culinária japonesa e divulgação de cultura *pop* nipônica.

Para os seus há uma série de atividades que passam fora do radar do público em geral. Posso destacar os diversos torneios de *gueitebol* e *sofitball* que são disputados entre equipes formadas dentro das comunidades japonesas. Também, há competições culturais de *karaokê* e *taikô*, além de confraternizações, escolas de idioma e de artesanato. Dessa forma, a promoção

de tradições se dá de dentro para dentro e não de dentro para fora, necessariamente. Parece haver uma ação voluntária de seleção do que é considerado de interesse geral para ser exposto aos *gaijin* (os sem ascendência nipônica) o que não quer dizer que tradições nipo-brasileira não sofram ameaças.

Neste ambiente de preocupação sobre preservação histórica, as críticas e as dificuldades na manutenção e promoção da cultura japonesa são encontradas. O *Shokonsai*, como exemplo, tem seu caráter transformado nos últimos três anos para uma festa gastronômica, com seu espírito ritualístico e tradicional colocado em segundo plano como forma de sobrevivência. Logo antes da pandemia de *Covid-19* registraram-se menos de 100 visitas aos mais de 700 túmulos, ocasionando a preocupação de que a cerimônia poderia morrer se não fossem realizadas ações para aumentar o fluxo de pessoas. Foi óbvia a escolha por transformar o festival em uma festa gastronômica, com o destaque a grande aceitação e interesse que a culinária japonesa vem usufruindo. As apresentações, danças, músicas e *Bon Odori* historicamente fizeram parte do *Shokonsai*, mas o foco se tornou a praça de alimentação, a atratividade turística maior quando se pensa em tradições japonesas.

Dessa forma, o caráter turístico transforma o *Shokonsai* que era, como todas as tradições japonesas cultivadas no Brasil, voltada inicialmente para os de dentro, para celebrar sua ancestralidade. Mas como opção e ferramenta de preservação, se abriu ao público em geral. Essa questão turística é vista como inerente aos eventos que tem o ‘nipo’ como parte de sua divulgação e passa essencialmente pela culinária.

Sobre esse perfil turístico Eli afirma que: “quando você fala que é não sei o que de cultura japonesa, não é de cultura japonesa, é só de culinária! De culinária mais ou menos japonesa. É uma culinária de inspiração japonesa”.

Essa ‘inspiração japonesa’ reside nas alterações nos ingredientes e nos modos de preparo, que transformam a culinária assim como outros costumes foram transformados em uma ação adaptativa à realidade no Brasil. Entretanto, muitos pratos de origem japonesa com grande aceitação do público sofreram tantas alterações que pouco parecem com a comida preparada nos ambientes nipo-brasileiros tradicionais.

A popularidade da culinária japonesa se distanciou da tradição alimentar baseada nos hábitos das famílias que se enfraqueceu, e tem sua continuidade ameaçada com a maior dificuldade em se encontrar produção artesanal de *manjū*, por exemplo, ou tofu. Em ambas as localidades estudadas essa dificuldade é sentida pois essa tradição nipo-brasileira pouco tem a

ver com os sushis e outros pratos amplamente encontrados nos restaurantes ditos japoneses em todo país.

Esses costumes são guardados especialmente pelas *obasans*, as senhoras mais velhas nas comunidades. Sobretudo em Álvares Machado é percebida uma dificuldade de preservação dos costumes na própria composição da associação, que tem um vácuo entre as gerações de mais de 60 anos e os jovens de menos de 30, que acaba sendo recebido com certo alívio com a participação dos mais novos. Entrevistados entendem que o êxodo rural e o movimento decasségui afastaram toda uma geração de *nikkeis* do convívio dentro da comunidade e do compartilhamento de tradições.

Em Terenos, assim como a questão sucessória da atividade produtiva a continuidade das atividades culturais é desafiada pelo passar das gerações e pelas mudanças na produção econômica e no local de moradia. Durante as partidas de *softball* e beisebol aos finais de semana, por exemplo, é cada vez mais difícil formar os times, ainda mais com pessoas que tenham habilidades para jogar.

Este vácuo acaba sendo por vezes preenchido por pessoas de fora da comunidade *nikkei* que acabam se integrando, seja em recreações ou mesmo na produção agrícola. É o que relatou o senhor Edivaldo, casado com *nikkei* que chegou a Terenos ainda jovem na década de 1960. Edivaldo prestava serviços para os japoneses nos anos 1960 e 1970, quando ganhou confiança no grupo e acabou se casando com uma japonesa e se tornando parte da colônia. Ele acredita que sua porta de entrada foi a ética de trabalho, como critério essencial no julgamento dos japoneses entre os seus e os outros. Em razão disso, o brasileiro diz nunca ter se sentido preterido pela etnia, hoje trabalhando junto à cooperativa, ainda que a cooperada registrada seja sua esposa.

Esse caráter fechado entre os seus se conecta ao enquistamento citado pela entrevistada anteriormente e pode ser visto como um isolamento, não necessariamente geográfico como as colônias rurais já representaram. Ainda hoje, esse distanciamento remete aos períodos de fechamento que os regimes políticos japoneses do passado realizavam, como uma decisão ativa em buscar olhar para os de dentro, dedicar atenção aos seus, em que o *mura* é constituído.

Este ‘isolamento’ reflete um senso de unidade que gera solidariedade e é visto na Colônia Jamic em comportamentos cotidianos que fazem parte tanto do seu manejo social quanto gira em torno da atividade cooperativa que pressupõe a participação de todos. O sucesso da cooperativa ser tão essencial pessoalmente aos membros do grupo a fortalece, estreita seus vínculos pessoais e gera bons resultados econômicos. Todavia, é um isolamento relativo, pois

reserva relações íntimas entre os seus em uma fronteira flexível, além de manter interesse e transações com os de fora do grupo.

Foi uma forma de resgatar o ‘Japão dentro do Brasil’ que foi atacado pelo poder público no seu objetivo de unidade nacional a partir da década de 1930. O perfil rural representou uma liberdade aos nipônicos que permitiu a preservação de antigas tradições e o florescimento de novas. O que talvez tenha se repetido com a dedicação e o envolvimento dos japoneses em Jamic.

Tradições partem da ancestralidade. Vivi pessoalmente a admiração e o respeito que são nutridos para com os mais velhos em diversas oportunidades em Jamic. Durante as provas e premiações do *Undokai* é constante que os anciões fossem lembrados e celebrados, sendo organizadas provas específicas para eles, que alegremente competiam. Em uma roda de conversa que tive com cerca de dez homens de diversas idades, quando Antonio, Makoto e Paulo iniciavam suas falas era nítida a atenção que os mais jovens dirigiam a eles, que são tratados como pessoas de sabedoria e liderança. Os outros reverenciam a experiência e a história contada pelos seus pioneiros, que de certa forma já assumem papel de ancestrais, como aconteceu com muitos dos que ali iniciaram a colônia e já se foram.

É notável como as histórias dos núcleos se conectam. Em uma de nossas conversas Eli se mostrou muito interessada na Colônia de Terenos, me fazendo várias perguntas, inclusive se lembrando que membros de seu núcleo haviam ido para lá tentar a vida como produtores rurais na década de 1980. As informações que apresentei tiraram dela uma curiosa reação: “Você sabe o que eu estou vendo? Um filme! Eu já vi esse filme passar antes, mas está passando de novo. Parece que é lançamento novo do filme velho!”

Essa constatação coloca em evidência que o mesmo processo pode estar acontecendo quase um século depois, ainda que por motivações diferentes e em certo ponto opostas. O próprio sucesso econômico da CAMVA pode estar abrindo oportunidades que afastam as gerações mais novas do ambiente rural e conseqüentemente do arranjo social que ali foi estabelecido.

Por sua vez, Álvares Machado encontrou e tem lutado para manter seu caminho de preservação histórica. A Associação Cultural Esportiva Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado (ACEAM) possui papel muito importante entre os *nikkeis*, integrando a comunidade e mantendo viva sua tradição. Integrar traz um sentido profundo ao se tratar de coletividades nipo-brasileiras pois são locais de trocas entre gerações, onde os mais novos são ensinados a dedicar atenção e respeito aos mais velhos que alicerçam a comunidade, o que estampa e reforça



constantemente o papel da ancestralidade como mediador das relações no grupo. Os anciãos trazem consigo uma história de relacionamentos afetivos entre si que são reproduzidos e valorizados pelas gerações seguintes.

Hoje são cerca de 200 famílias associadas, um número que cresceu nos últimos anos em razão de esforços da diretoria em atrair mais *nikkeis*, especialmente mulheres, tentando superar o machismo tão presente e tradicional no Japão que infelizmente se mantém como critério muito presente nas comunidades nipo-brasileiras, especialmente em suas instituições.

As associações também têm papel de preservação documental, contudo há dificuldade de resgate e cuidado de registros físicos. Na colônia paulista, atas de reuniões da associação, registros do cemitério e outros documentos são objeto de pesquisa e guarda de Eli e Vilma, que lutam para que a história seja preservada e promovida. É um trabalho que se dá de maneira pessoal e não-institucionalizada.

No Mato Grosso do Sul os registros estão espalhados entre pessoas e lugares. Os do cemitério estão sob a guarda de Eiji-san (pioneiro de 1959), as atas antigas da associação estão mantidas em outro espaço, diversos documentos da colônia se misturam com os documentos da cooperativa em um armário. Tive acesso a alguns desses itens e de fato estão bem conservados, contudo, não em um arquivo organizado com busca simplificada por suas informações, o que foi objeto de discussões sobre proposições de organização deste material.

Em suma, nestes três anos de vivências, conversas e trocas com diversas pessoas destes grupos pude sentir como a solidariedade e a identificação é forte, tanto entre os membros das comunidades locais quanto sua receptividade para com os outros. As ações coletivas que são realizadas pelas suas entidades étnicas se movem no sentido de valorizar a nível individual e local as tradições e as japonidades que todos orgulhosamente mantém vivas, de forma que a ancestralidade tem papel central, pois é recorrentemente lembrada a importância daqueles que vieram antes e abriram as portas e ensinaram os saberes e fazeres e deram sentido a lugares e tradições.

Este esforço e objetividade investigativos foram realizados para a conscientização sobre a realidade, em exercício prático que objetiva produção de conhecimento transformador. Ao confrontar as informações colhidas ao longo da investigação com as categorias analíticas levantadas posso trazer algumas reflexões.

A primeira é de que o pertencimento em ambos os grupos se dá da mesma forma: ancestralidade. Em primeiro lugar o pertencimento à coletividade do núcleo ocorre com a identificação como parte da formação passada ou atual como membro ou ex-membro do grupo

social local. Eu como descendentes de japoneses, mas não participante da dinâmica local, tenho lugar entre os do grupo de forma periférica.

Isto se dá com a constatação da existência de uma organização local, que atua e influencia coletivamente. Tenho espaço periférico pois não participo da organização social local, do *mura* que foi desenvolvido e é mantido ali. Este *mura* zela pelo cuidado com o conteúdo cultural que une essas pessoas juntamente à sua ancestralidade. São atributos que passam por celebrações, lugares, costumes, relações familiares, histórias e alimentação. Seu vínculo ancestral, todavia, tem na chegada ao Brasil o fundamento de origem, o que resulta na autopercepção de nipo-brasileiro.

No que diz respeito ao turismo, constata-se que é uma atividade que é considerada pelos grupos, mas de forma ainda embrionária, exceção feita às citadas mudanças no *Shokonsai*. Por ser formado por uma coletividade de pessoas com algum poder econômico, quando se fala em divisão étnica do trabalho no turismo, os nipo-brasileiros não aparentam interesse e necessidade em primeiro momento em se colocar como *tourée* neste contexto. O que se dá por sua condição econômica e social e pela dominialidade, que podem ser fundamento de uma iniciativa futura de turismo étnico de base comunitária.

Sobre sua atratividade turística, os perfis étnicos e diaspóricos são encontrados em todas as atividades que as colônias realizam abertas ao público. A Festa do Ovo de Terenos que conta com a participação dos nipo-brasileiros tem interesse diaspórico com a visitação e participação de membros de grupos *nikkeis* da própria cidade e de Campo Grande, além dos moradores da cidade se interessarem em sua gastronomia e gincanas do *Undokai*. Em Álvares Machado, as atividades da associação local envolvem a participação de nipo-brasileiros de cidades vizinhas, e o *Shokonsai* se tornou a referência turística do grupo ao atrair público de *nikkeis* e não-*nikkeis* para uma celebração tradicional.

Esta atratividade se dá com a gastronomia em lugar de destaque, ainda que as danças e músicas do *Bon Odori* sejam populares para o público em geral. Sua autenticidade é baseada sobremaneira na percepção de que tudo é realizado e preparado por pessoas de ascendência japonesa, o que de fato ocorre.

A abertura de eventos ao público em geral se dá como forma de preservação, seja da celebração, seja de lugares, seja de costumes, de forma que o perfil turístico é contemplado como ferramenta de cuidado histórico, mais do que como um meio de promover a cultura do grupo para um público mais amplo ou geração de renda. Apesar disso, entendo que a escolha

da gastronomia como central passa por uma negociação de parte do acervo cultural, oferecendo ao público aquilo que é identificado como objeto de demanda.

Estas constatações levaram a pesquisa ao levantamento de referências culturais. Não bastava simplesmente listar tradições e costumes, daí a utilização do INRC como ferramenta rigorosa que poderia inspirar um levantamento de tradições dos núcleos de japoneses participantes da pesquisa. Houve uma introdução do INRC aos grupos e das possibilidades que uma pesquisa inicialmente inspirada no Inventário traria a suas tradições, o que foi prontamente aceito. Os resultados desta pesquisa serão disponibilizados aos grupos, assim como minha participação como pesquisador continuará presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este percurso de pesquisa me levou a lugares e a reflexões que não imaginei que acessaria, sobretudo de forma tão profunda. As memórias, experiências e trajetórias da família Yokoo e de tantas outras famílias de imigrantes japoneses que se estabeleceram em colônias rurais e em outros espaços no Brasil são reveladoras das partilhas e trânsitos desses grupos, que desenvolveram estratégias para a preservação de sua cultura e de seus traços étnicos, ao mesmo tempo em que alicerçaram relações sociais.

O caráter coletivo do pertencimento parte de uma ação/percepção/realização individual. Tive a oportunidade de visitar o Japão em 2024, quando fui a lugares históricos que fizeram parte do passado japonês, e estive em espaços contemporâneos que demonstram o quanto o país olha para o futuro. Foi interessante presenciar o senso de pertencimento nipo-brasileiro personificado por Junior, meu amigo de infância, *nikkei* que viveu no Japão até os 12 anos de idade, que no Brasil se sentia japonês e voltou a morar no país de seus antepassados com 30. É nítido como ele se sente à vontade, por dominar a língua, mas que para ele é óbvio que não é recebido como um japonês seria nos contextos mais banais. A ideia de não ser um nem outro, não ser brasileiro nem japonês, é parte definidora da identidade de inúmeras pessoas e que se dá em um espectro que é fortemente influenciado pelo meio em que o indivíduo está inserido.

Essa minha volta ao Japão após 20 anos trouxe um aspecto muito intrigante. Houve uma sensação de que eu estava em um lugar familiar e que o espírito do território permanecia o mesmo após duas décadas. A forma com que as pessoas se tratam, a dinâmica social nos espaços públicos parece não possuir o ar de transitoriedade que sinto no Brasil. Talvez o senso de pertencimento do japonês ao território não assume o caráter vivo e de metamorfose que a pluralidade brasileira impõe? Será que a moderação confucionista ainda possui papel de estabilização social? Ou eu estou olhando para o alvo errado, seriam a força e a estabilidade econômicas centrais na manutenção de um *status quo*?

Há séculos os japoneses lidam com esse caráter de estabilidade, que se manifesta na atemporalidade apresentada por Kato quando discutida a etnicidade nipônica, assumindo como características e tradições como suas, ainda que criadas ou fortemente influenciadas por outros povos. Seja na religião, ou na alimentação, a qual tanto me referi neste texto. Tempurá, uma de suas comidas mais tradicionais veio de influências portuguesas tanto na massa quanto na cocção por imersão em óleo. Hoje um dos pratos mais populares no Japão, o *karê* é uma adaptação do *curry* indiano a um modo japonês de executá-lo.

Essa capacidade de tomar influências para si sem que isso interfira diretamente em sua percepção de fronteira parece ter permanecido para os *nikkeis*, contudo a miscigenação e o passar das gerações podem colocar em xeque alguns atributos. Novos desafios do mundo contemporâneo ameaçam a tradição tão fundamentada em uma estrutura familiar básica que perde espaço rapidamente na sociedade, especialmente ocidental. A ocidentalização de características que outrora definiam os *nikkeis* e os próprios japoneses é inevitável, e ocorreu no Japão, com a adoção de festas como Dia das Bruxas e Natal, e consumo de bens e produtos que já foram ligados a comportamentos ocidentais.

Desta forma, negar a ameaça que tradições sofrem é fechar os olhos para características da globalização que por um lado homogeneíza comportamentos, por outro destaca as diferenças. É neste último polo que reside a fronteira permanente que contém os nipo-brasileiros.

Esta experiência recente enquanto terminava os últimos apontamentos deste texto me trouxe de volta à tese estabelecida em sua introdução em que me refiro à transitoriedade das fronteiras étnicas e ao surgimento de uma etnicidade nipo-brasileira. Se a definição étnica se define na fronteira que é traçada pela ancestralidade e pelo conteúdo cultural, há uma barreira clara entre os japoneses e os nipo-brasileiros, vista e vivida por mim, por meus familiares, amigos e sujeitos *nikkeis* que participaram desta pesquisa.

A ancestralidade que fundamenta a etnicidade nipônica ganha novos contornos com a chegada dos japoneses ao Brasil, que com o passar do tempo representaram o rompimento parcial de laços que torna irreconciliável a unidade e a coesão entre japoneses e *nikkeis*. O que não resultou na assimilação completa destes na sociedade brasileira, de forma que uma linha separou o grupo de sua pátria ancestral e de sua nação atual.

Os japoneses que imigraram como grupo, se organizaram inicialmente como grupo, mantiveram um caráter de solidariedade e de cooperação étnica que não foi extinguido mesmo após a urbanização dos membros de colônias étnicas ou mesmo de casamentos interétnicos que viriam a ocorrer ao longo das décadas.

A manutenção de critérios que mantém essa coesão se dá com comportamentos individuais, relações familiares e de amizade, celebrações coletivas e de costumes ancestrais que são preservados e reproduzidos e que asseguram e são assegurados por um caráter de organização social que o grupo carrega, seja informalmente ou formalmente com instituições e associações que objetivam confraternização e preservação cultural.

A potência dos grupos reside na sua capacidade de organização coletiva, de contar a si mesmo a sua história e de cultivar seu conteúdo cultural. Sua atratividade turística pode ser organizada em torno de sua capacidade de ação coletiva cultivada historicamente, atendendo ao objetivo geral desta pesquisa. Foi possível identificar como em colônias de formações em lapsos históricos, formatos e situação atual completamente distintas, ainda subsiste interesse e habilidade de gestão e promoção de eventos, por exemplo, que celebram suas tradições.

Tradições que se encontram em alguma medida ameaças segundo diagnóstico das próprias comunidades, que como sujeitos desta pesquisa se interessaram em encontrar dispositivos de preservação de sua história, identificando o turismo como uma possibilidade. Estou tratando o turismo pelo lado da oferta, pois sob o prisma da demanda o interesse se dará no saudosismo do turista que busca estereótipos de características estáticas do que está em seu imaginário do que é étnico.

Como discorrido anteriormente, o étnico parte da oposição, sendo o diagnóstico de critérios de diferenciação o primeiro passo. Se todos ao meu redor costumam comer *natō* (prato japonês feito com soja fermentada) eu não conseguiria ver esse costume como exótico. Dessa forma, participar de um levantamento inicial de referências culturais étnicas foi de interesse do grupo para tratar da consciência de si.

Neste intuito, meu conhecimento prévio sobre tradições e costumes foi determinante para provocar os interlocutores de Jamic sobre hábitos e lugares que pudessem ser tratados como diferenciadores. Com sua condição de colônia rural altamente coesa e de imigração relativamente recente, apontar costumes, saberes e fazeres tradicionais pareceu desafiador, pois a seus olhos não se trata de algo diferente ou mesmo digno de atenção.

Álvares Machado já se encontra em um diferente estágio, pois a coesão se dá no ambiente institucional de sua associação cultural, em que as tradições familiares perdem força, sem que, contudo, isso represente uma quebra na barreira étnica. O interesse no cuidado de registros históricos documentados ou não e em passar para as futuras gerações sua história são o alicerce das trocas com ambos os grupos.

A IAP prevê que uma investigação não se encerra com a entrega de um relatório, neste caso em uma tese de doutoramento a ser avaliada por uma banca. Já estão articulados junto aos grupos novos encontros em que este texto será apresentado em formato adaptado, com entrega do levantamento de manifestação cultural que poderá servir como referência para outras ações, como uma ocasional inscrição no novo Inventário Nacional de Referências Culturais, e como pesquisa de origem para um plano de atividades culturais em iniciativas turísticas.

Com o núcleo de Álvares Machado, há o estabelecimento de relação pessoal que pode desaguar no desenvolvimento de novas pesquisas especialmente sobre tópicos que permanecem sob sombra histórica como as prisões durante o Estado Novo, sobre as famílias de vítimas da violência dos vitoristas, e sobre a ainda pouco discutida violência assimilacionista internalizada como parte de sua inclusão social nas décadas de 1960 e 1970. Isto está em uma dimensão de pesquisa histórica. Já no que diz respeito ao campo da Administração, há interesse na estruturação da associação em ações de preservação material de seus bens e na gestão da parte turística que tem se desenvolvido com o *Shokonsai*.

Em Terenos foi estabelecido foco na organização: de seu acervo histórico que contém, mapas, documentos da JAMIC e do processo de vendas, suporte e distribuição das propriedades; dos documentos da cooperativa, que ajudam a contar a história da colônia; e de reflexões sobre turismo, que na concepção da comunidade a princípio teria o fator rural como central, mas que pode passar a considerar a questão étnica.

Neste ínterim como sugestão de pesquisas futuras além das mencionadas nos últimos parágrafos há uma lacuna no que diz respeito à questão religiosa dos núcleos japoneses na atualidade, sobre o impacto dos casamentos interétnicos na preservação das tradições e sobre a sucessão em propriedades de famílias de japoneses. Apresento também a possibilidade de estudos sobre outros núcleos considerando metodologia e abordagens semelhantes, colocando como sujeitos os membros destes grupos e destacando suas percepções que podem tratar de turismo étnico, formas de organização social e de sua produção econômica, e preservação histórica e cultural, especialmente no Estado de Mato Grosso do Sul.

No campo empírico a busca de conciliação de interesses de diversos sujeitos, a convergência de objetivos e a dificuldade de interlocução se mostraram desafiadoras. A busca de resultados não se dar de forma linear com a extração de dados e aplicação de hipóteses previamente formuladas, tornou a definição/redefinição de trajetórias uma constante durante todo o percurso de pesquisa. Foi realizado um esforço de comunicação e principalmente, como apontado Fals Borda, foram cultivados relacionamentos baseados na empatia. A investigação e seus resultados ganharam significado e objetividade apenas à medida em que a práxis se revelou transformadora. Neste caso acredito que a transformação residiu na revelação da capacidade dos grupos de contar para si mesmos sua história, resgatando valores, personagens e tradições.

A história da comunidade japonesa brasileira está inscrita nos corpos e nos afetos que suas tradições presentearam a cada um de seus descendentes. História da qual participo com o esforço que foi realizado nestes anos de pesquisa que se materializou para mim neste texto, mas

que se tornou representativo para cada interlocutor ao ter suas memórias e de seus pares e ancestrais valorizadas como protagonistas.

Durante a pesquisa documental e de referências teóricas me marcou a compreensão de que combater a opressão significa lutar para que as pessoas tenham acesso não só ao poder, mas também ao lazer e ao saber. Se apropriar do conhecimento para poder contar a sua própria história, valorizar a ancestralidade e tratá-la com os olhos no presente e no futuro são aprendizados que entendo que são carregados por diversas comunidades, sociedades e grupo, que baseiam suas relações e estrutura sociais em uma ancestralidade que não está contida no pensamento hegemônico utilitarista da modernidade.



## REFERÊNCIAS

- ACEAM - Associação Cultural, Esportiva e Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado-SP. **Venham prestigiar nossas saborosas comidas típicas, aguardamos todos!** Álvares Machado, 04 jul. 2023. Instagram: @adeam.machado. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CuRnyqCO27h/?igsh=MXdxNnV4cGt1dTltcA%3D%3D>>. Acesso em: 04 jul. 2023.
- ADACHI, N. **Japanese Diasporas: Unsung Pasts, Conflicting Presents and Uncertain Futures.** London Routledge. 305 p., 2006.
- AECNB - Associação Esportiva da Colônia Japonesa em Campo Grande. **AYUMI: A Saga da Colônia Japonesa em Campo Grande.** Campo Grande: SABER Editora, 2005.
- AKIYAMA, T. Undokai and sports events in the Japanese school system. **Pediatrics International**, v. 62, 1230–1233, 2020.
- ÁLVARES MACHADO. **Prefeitura Municipal de Álvares Machado**, 2018. Disponível em: <<https://www.alvaresmachado.sp.leg.br/institucional/a-cidade/historia-machado.pdf>>. Acesso em: out. 2024.
- ANDRÉ, R. G. A imigração japonesa no Brasil: história e memória, fronteiras e interpenetrações. **História e-história**, v. 1, p. 1-21, 2009.
- ARENAS, L. A. Ilusiones sin sujeto en el mercado de lo étnico. **Estudios Sociológicos**, XLI, 121, 41(121), enero-abril, 95-120, 2023.
- ANISUR, M.; FALS BORDA, O. Romper el monopolio del conocimiento: situación actual y perspectivas de la Investigación-Acción participativa en el mundo. **Análisis Político**, (5), 46-55, 1988.
- AZZI, R. A Igreja Católica no Brasil durante o Estado Novo (1937-1945). **Síntese: Revista de Filosofia**, 7(19), p. 49-71, 1980.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11, p. 89-117, 2013.
- BARROS, B. F. A Saga Nipo-Brasileira. In: TAMAHISRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil.** São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 11-14, 1992.
- BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BASTOS, S. R. Ressignificação de expressões culturais de etnicidade para a constituição de um destino de lazer e de turismo na cidade de São Paulo. **Caderno Virtual de Turismo (UFRJ)**, v. 20, p. 1-12, 2020.

- BENI, M. **Política e planejamento de turismo no Brasil**. São Paulo: Aleph, 2006.
- BRAGA, M. B.; SELVA, V. S. F. O Turismo de Base Comunitária pode ser um caminho para o desenvolvimento local? **Rede: Revista Eletrônica do Prodem**, v. 10, p. 38-53, 2016.
- BRASIL. **Turismo Cultural**: orientações básicas. Brasília: Ministério do Turismo, 3ª ed., 2010.
- BRINGEL, B.; MALDONADO, E. Pensamento Crítico Latino-Americano e Pesquisa Militante em Orlando Fals Borda: práxis, subversão e libertação. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, p. 389-413, 2016.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 42, fevereiro, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista Antropológicas**, ano 9, volume 16(2), p. 9-40, 2005.
- CARDOSO, R. C. L. **Estrutura familiar e mobilidade social**: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo. São Paulo: Primus Comunicação, 1995.
- CARDOZO, P. Considerações preliminares sobre produto turístico étnico. **Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural** (Online), Espanha, v. 4, n.2, p. 143-152, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009.
- CARRANCO, A. A. L. La política migratoria japonesa y su impacto em America Latina. **Migraciones Internacionales**, vol 3, num 3, 2006.
- CARVALHO, J. D. O tráfico de escravos, a pressão inglesa e a Lei de 1831. **Heera** (UFJF. Online), v. 7, p. 95-114, 2013.
- CICHOSKI, P. **A interdisciplinaridade na pesquisa e na ação participativa**: contribuição de Orlando Fals Borda. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2021.
- CICHOSKI, P.; ALVES, A. F. A Pesquisa-Ação na Obra de Orlando Fals Borda: contribuições para repensar o desenvolvimento rural. **Campo Território**, v. 14, p. 61-85, 2019.
- COMITÊ DE PUBLICAÇÃO DOS 20 ANOS DE HISTÓRIA. **Assentamento Várzea Alegre: 20 Anos de Progresso**. Terenos/MS, 1979.
- COSTA, E. A. Terenos - estado do Mato Grosso do Sul: um produto de múltiplas territorialidades no coração do Cerrado brasileiro. **Brazilian Geographical Journal**, v. 2, p. 146-170, 2011.
- CUNHA, J. L. A Colônia Alemã de São Leopoldo: a primeira fase da colonização alemã no Rio Grande do Sul. **Revista Acadêmica Licencia&Acturas**, v. 5, p. 37-43, 2017.

DAIGO, M. **Pequena história da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Gráfica Paulos, 2008.

DEZEM, R.A. Elementos formadores do imaginário sobre o japonês no Brasil. **Revista de Estudos Orientais**, v. 6, p. 51-64, 2008.

EWALD, P.; OLMO, M. J. Olhares ao Oriente: a origem da classe guerreira no Japão. XIII Encontro Latino-Americano de Pós-Graduação e III Encontro de Iniciação à Docência, **Anais**, Universidade do Vale do Paraíba, 2013.

ESTAÇÕES FERROVIÁRIAS DO BRASIL. E. F. **Itapura-Corumbá**: Município de Terenos, MS. S/d. Disponível em: < [http://www.estacoesferroviarias.com.br/ms\\_nob/pedro.htm](http://www.estacoesferroviarias.com.br/ms_nob/pedro.htm)>. Acesso em: jan. 2024.

FABRINO, N. H.; NASCIMENTO, E. P.; COSTA, H. Turismo de base comunitária: uma reflexão sobre seus conceitos e práticas. **Caderno Virtual de Turismo** (UFRJ), v. 16, p. 172-190, 2016.

FALS BORDA, O. **Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual**. Oveja Negra: Bogota, 1971.

FALS BORDA, O. Orígenes universales y retos actuales de la IAP. **Análisis Político**, [S. l.], n. 38, p. 73-90, 1999.

FALS BORDA, O. La crisis, el compromiso y la ciencia. *In*: MONCAYO, V. M. (Org.). **Una sociología sentipensante para América Latina**. Bogotá: Siglo del Hombre y Clacso, 2009a.

FALS BORDA, O. Cómo investigar la realidad para transformarla. *In*: MONCAYO, V. M. (Org.). **Una sociología sentipensante para América Latina**. Bogotá: Siglo del Hombre y Clacso, 2009b.

FALS BORDA, O. Experiencias Teórico-Prácticas. *In*: MONCAYO, V. M. (Org.). **Una sociología sentipensante para América Latina**. Bogotá: Siglo del Hombre y Clacso, 2009c.

FARIA, J. H. Consciência crítica com ciência idealista: paradoxos da redução sociológica na fenomenologia de Guerreiro Ramos. **Cadernos Ebape**, v. 7, nº 3, artigo 3, Rio de Janeiro, 2009.

FONSECA, V. R. Discussões acerca da necessidade de instalação de colônias agrícolas no sul de Mato Grosso (1889-1920). **Fronteiras: Revista Catarinense de História**, v. 23, p. 145-163, 2014.

FRANCA, N. O momento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: como estamos 15 anos depois. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 22, n.42, p. 235-252, 2023.

FRANÇA, T. N. A substituição da mão de obra escrava e a opção pela Grande Imigração no Estado de São Paulo. **Dissertação** (Mestrado em Economia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 5ª ed., 1981a.

FREIRE, P. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. *In*: BRANDÃO, C. R. (Org.). **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, p. 34-41, 1981b.

FURTADO, C. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 34ª ed., 2007.

FURUSHIMA, T. The village and agriculture during the Edo period. *In*: HALL, J. W. **The Cambridge History of Japan**, vol. 4 Early Modern Japan, Nova Iorque: Cambridge University Press, p. 478-518, 2008.

GABRIELLI, C. P. Turismo responsável: caminhos possíveis? **Revista de Turismo Contemporâneo**, v. 5, 2017.

GOMES, A. C. Imigrantes italianos: entre a italianità e a brasilidade *In*: VAINFAS, R. (Org.). **Brasil - 500 anos de Povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

GONÇALVES, R. M. As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários "budismos" no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 198-207, 2005.

GORDON, A. **A modern history of Japan: from Tokugawa times to the present**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

GRABURN, N. Reconstruindo a tradição: turismo e modernidade na China e no Japão. **RBCS**, Vol. 23, n. 68, 2008.

GREGORY V. Imigração alemã: formação de uma comunidade teuto-brasileira. *In*: VAINFAS, R. (Org.). **Brasil - 500 anos de Povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

GUERREIRO RAMOS, A. **A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da riqueza das nações**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2ª ed., 1989.

HALL, S. Etnicidade: identidade e diferença. **Crítica Cultural – Critic**, Palhoça/SC, v. 11, n. 2, p. 317-327, 2016.

HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. São Paulo: T.A Queiroz, 1987.

HASEGAWA, A. Y.; MENEZES, M. A. O Shokonsai como Projeto Identitário. XI Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas, **Anais**. São Paulo: Editora Edgard Blücher, v. 2, p. 1732-1739, 2016.

HATUGAI, É. R. Alimentando japonesidades: “tradição” e substância em um contexto associativo nipodescendente. *In*: MACHADO, I. J. R. **Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil**. São Carlos: EdUfscar, p. 59-86, 2011.

HATUGAI, É. R. Um corpo como fronteira. Parentesco e identificações entre descendentes nipônicos “mestiços”. **Tese (Doutorado)**, Antropologia Social: Ufscar, São Carlos, 2018.

HAYASHI, B. N. Do “perigo amarelo” à “minoria modelo”: a imigração japonesa no pós-guerra brasileiro. **Tese** (Doutorado), Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2023.

HERRERA, M. G.; HERNÁNDEZ, J.A. A.; HERRERA, L. A. Desafíos para el turismo sustentable de base local en Barrancas del Cobre, Chihuahua, México. **El Periplo Sustentable**, n. 36, 2019.

HICHMEH, Y.S. S. O martírio como tática de resistência cristã no Japão do século XVI. **Anais**, XXIX Simpósio Nacional de História, ANPUH, Brasília, 2017.

HOBSBAWM, E. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

HOBSBAWM, E. **A Era do Capital**. São Paulo: Paz e Terra, 16ª ed., 2013b.

HOBSBAWM, E. **A Era dos Impérios**. São Paulo: Paz e Terra, 16ª ed., 2013c.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/japoneses/destino-dos-imigrantes.html>>. Acesso em: jun. 2023.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário 2017: Resultados definitivos**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/panorama>>. Acesso em out. 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2022**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/panorama>>. Acesso em out. 2024.

IKARI, L. T. Lazer do Imigrante Japonês no Brasil. **Estudos Japoneses**, n. 25, pp. 71-80, 2005.

INOUE, S. Los inmigrantes japoneses en Brasil durante la Segunda Guerra Mundial y la Postguerra. **Dissertação** (Mestrado), Universidad de Salamanca, Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea - Salamanca, 2013.

INOUE, S. Los inmigrantes japoneses en Brasil durante la Segunda Guerra Mundial. 異文化. 論文編 (**Documentos Transculturais**), vol. 16, p. 17-36, 2015.

IOTTI, L. H. A Política Imigratória Brasileira e sua legislação - 1822-1914. **Anais**, X Encontro Estadual de História, 2010.

ISCHIDA, C. A. A experiência nikkei no Brasil: uma etnografia sobre imaginários e identidades. **Dissertação** (Mestrado), Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2010.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **A identificação do patrimônio cultural pela lente das referências culturais: conquistas e obstáculos de um percurso**. Brasília: IPHAN, 2022.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **INRC: Manual de Aplicação**. Brasília, 2000. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual\\_do\\_INRC.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf)>. Acesso em set. 2024.

JAMSHIDI, O.; SOBHANI, S. M. J.; HAJIMIRRAHIMI, S. D.; NOUROZI, A. On the effects of tourism development on rural areas (A case study of giayn District, nahvand county). **International Journal of Agricultural Management and Development**, n. 8(2), p; 287–297, 2017.

JANSEN, M. B. Introduction. *In*: JANSEN, M. B. **The Cambridge History of Japan**, vol. 5 The Nineteenth Century, Nova Iorque: Cambridge University Press, p. 7-49, 2008.

KATO, S. **Tempo e espaço na cultura japonesa**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

KEBBE, V. H. Ser japonês, ser nikkei, ser dekasegui: contornando metáforas de parentesco e nação. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, n. 6 (1), 2014.

KIYOTANI, M.; YAMASHIRO, J. Do Kasato Maru até a década de 1920. *In*: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 63-135, 1992.

KIYOTANI, M.; WAKISAKA, K. Vida religiosa dos japoneses e seus descendentes residentes no brasil e religiões de origem japonesa. *In*: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 559-601, 1992.

KODAMA, K. O sol nascente do Brasil: um balanço da imigração japonesa. *In*: VAINFAS, R. (Org.). **Brasil - 500 anos de Povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

KUBOTA, N. F. L. Manutenção das tradições na família japonesa em Campo Grande – MS. **REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 16, n. 30, p. 165-181, 2008.

KUROKAWA, C. M.; LIMA, F. S.; ALVES, R. B. Proposta para a implantação do turismo rural na Colônia Jamic. **Multitemas**, (29), 2002.

LAPIERRE, J. Prefácio. *In*: POTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (Org.) **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, p. 4-18, 1998.

LIMA, B. L. Estrada geral do sertão: Potenciais turísticos de um caminho quase esquecido. **Dissertação** (Mestrado Profissional em Turismo), Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

LIMA, I. B. Reflexões sobre a contemporaneidade cultural do Japão e seu legado histórico: clusters etnoculturais, aculturação e japonicidade. *In*: SAITO, N. I. C. *et al.* (Org.). **Japonicidades: Estudos sobre Sociedade e Cultura Japonesa no Brasil Central**. Curitiba: Editora CRV, p. 39-87, 2012.

MACHADO, I. J. R. Japonêsidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil *In*: MACHADO, I. J. R. **Japonêsidades multiplicadas**: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. São Carlos: EdUfscar, p. 13-26, 2011.

MARODIN, T. G.; MECCA, M. S.; CONTO, S. Overturismo como objeto de estudo na Área do turismo no Brasil. **International Journal of Scientific Management and Tourism**, v. 10, p. 258-283, 2024.

MARQUES, K. C. P. O Shinsengumi e a queda do xogunato Tokugawa (1600-1868): a expressão dos valores de uma sociedade guerreira. **Monografia** (Licenciatura em Língua e Literatura Japonesa) — Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MATSUMOTO, D. **The New Japan**: Debunking the Seven Cultural Stereotypes. Maine: Intercultural Press, 2002.

MEDEIROS DA SILVA, R. L. M. Capitalismo, Confucionismo e Teoria Weberiana: Reflexões empíricas sobre o caso sul-coreano. **Tempo Social** (USP), v. 28, 2016.

MIRALHA, W.; HESPANHOL, R. A. M. A agricultura familiar no Município de Álvares Machado-SP. XIII Encontro Nacional de Geógrafos, **Anais**, João Pessoa, 2002.

MIYASHITA, R. Takkon: Espírito Indomável. Tradução de Lidia Mitiko Tamura Ozaki. *In*: TATIZAWA, E.; TACHIBANA, V. M. (Org.). **Coletânea Um Século de Imigração Japonesa - Álvares Machado**. Álvares Machado: Associação Cultural Esportiva, Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado - ACEAM, v. I, 2022.

MOREIRA, A. U.; PULINO, L. H. C. Z. Liberdade é conquista social? Freire e Vigotski na perspectiva da educação em direitos humanos. **Educ.Pesqui.**, SP, v.47, 2021.

MORENO, B. Tornar-se máquina: um estudo sobre a escola japonesa e brasileira no Japão. **Dissertação** (Mestrado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Geografia, 2019.

MUNANGA, K. Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania. **Movimento - Revista de educação**, (12), 2013.

NAJITA, T. History and nature in eighteenth-century Tokugawa thought. *In*: HALL, J. W. **The Cambridge History of Japan**, vol. 4 Early Modern Japan, Nova Iorque: Cambridge University Press, p. 596-659, 2008.

NAKAI, N.; McCLAIN, J. Commercial change and urban growth in early modern Japan. *In*: HALL, J. W. **The Cambridge History of Japan**, vol. 4 Early Modern Japan, Nova Iorque: Cambridge University Press, p. 519-595, 2008.

NAKASUMI, T.; YAMASHIRO, J. Período do pós-guerra. *In*: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna**: 80 anos da imigração japonesa no Brasil. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 318-416, 1992a.

NAKASUMI, T.; YAMASHIRO, J. O fim da era de Imigração e a Consolidação da nova Colônia nikkei. *In*: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 417-458, 1992b.

NASCIMENTO, G. 'Racializar' a Linguística ou questionar o verbo 'racializar'? **Fórum Linguístico**, v. 19, p. 7300-7310, 2022.

NDL - National Diet Library. **100 Anos de Imigração Japonesa no Brasil**. National Diet Library, Japão, 2009. Disponível em: <<https://www.ndl.go.jp/brasil/pt/index.html>>. Acesso em: mai. 2024.

NOGUEIRA, A. R. Antecedentes da imigração japonesa ao Brasil. *In*: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 35-58, 1992.

OCADA, F. K. Recordações de um fragmento da história da imigração japonesa no Brasil. **Ruris**, vol. 6, n. 1, março, 2012.

OLIVEIRA, L. L. **O Brasil dos imigrantes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1ª ed., 2001.

OLIVEIRA, R. A. **História e tradições: Comunidade Imigrante Japonesa "Várzea Alegre"**. Campo Grande, 2006.

OLIVEIRA, A. C.; YURA, D. Ser ou não ser japonês? Um processo identitário em construção. **Afro-Ásia**, 59, p. 9-42, 2019.

OLIVEIRA, V. S.; SANTANA, M. Ancestralidades, identidade étnica e etnicidades no centro da resistência. **ODEERE**, v. 4, p. 94-118, 2019.

ONO, M. De colono a pequeno produtor: considerações sobre a agricultura japonesa. *In*: SAITO, H.; MAEYAMA, T. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, p. 129-163, 1973.

ONODA, H. **No Surrender: my thirty-year war**. Tokyo: Kodansha International, 1974.

PAKMAN, E. T. Sobre as definições de turismo da OMT: uma contribuição à História do Pensamento Turístico. XI Seminário ANPTUR, Fortaleza, **Anais**, 2014.

PALMA LIMA, O.; PALHARES, J. V.; CARRIERI, A. P.; VASCONCELOS, M. E. S. M. As Identidades da Galeria do Maletta no Decorrer da sua História: Um Espaço de Negócios, de Luxo, de Resistência Política e de Boemia. **Gestão & Conexões**, Vitória (ES), v. 10, n. 1, p. 121-143, jan./abr., 2021.

PALMEIRA, F. S. Reflexões sobre identidade étnica nos discursos da literatura afro-brasileira. **Contraponto**, v. 4, p. 34-54, 2015.

PÉREZ, B. Turismo y representación de la cultura: identidad cultural y resistencia en comunidades andinas del Cusco. **Anthropologica**, ano XXIV, n. 24, p. 29-49, 2006.



PERUZZO, C. M. K. Pressupostos epistemológicos e metodológicos da pesquisa participativa: da observação participante à pesquisa-ação. **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**, vol. XXIII, 3, 2017.

PINHO, P. S. Turismos diaspóricos: mapeando conceitos e questões. **Tempo Social**, Revista de sociologia da USP, v. 30, n. 2, 2018.

PRUTSCH, U. Migrantes na periferia: indígenas, europeus e japoneses no Paraná durante as primeiras décadas do século XX. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, Rio de Janeiro, 2014.

REIS, C. S.; OLIVEIRA, T. C. Sujeitos e organizações em cidades na periferia e semiperiferia global: pistas a partir do pensamento miltoniano e da ótica decolonial. **Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, v. 9, p. 294-320, 2022.

RIBARD, F. P. G. Etnicidade: contribuição para uma história das relações entre África e Brasil! In: FUNES, E. *et al.* (orgs). **África, Brasil, Portugal: História e Ensino de História**. Fortaleza: Editora da UFC, p. 127-139, 2010.

ROCHA, A. P. Ideias antiescravistas da ilustração na sociedade escravista brasileira. **Revista Brasileira de História**, v. 20, n. 39, p. 43-79, 2000.

RODRIGUES, D. Identidade e etnicidade: aspectos teóricos e conceituais. **Revista Humanidades e Inovação**, v.8, n.4, 2021.

ROPELLI, M. V. **Estrela da Manhã**: documentário sobre a história e o legado de Monsenhor Nakamura. Presidente Prudente-SP, TV Escola UNOESTE, 08 nov. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EBrwxSW0IFM&t=1s>>. Acesso em: 09 out. 2024.

ROSATTI, F. L. Requalificação de um Bem Histórico: O Cemitério Japonês de Álvares Machado - SP. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Arquitetura e Urbanismo), UNESP, 2015

SAITO, H. **O Japonês no Brasil**. São Paulo: Ed. Sociologia e Política, 1961

SAKATA, H; WAKISAKA, K. Papel desempenhado na agricultura brasileira. In: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 461-530, 1992.

SANCHES, R. S. R. A agricultura familiar no município de Terenos-MS: perspectivas de sustentabilidade e desenvolvimento local. **Dissertação** (Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2013.

SANTOS, B. S. **O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte-MG: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, D. M. A. **O gringo na casa do tatu: turismo étnico indígena na produção do espaço da comunidade Sahu-Apé**. Guarujá-SP: Científica Digital, 2022.

SANTOS, J. S. G. A. Encontros da antropologia com a educação: Etnografia e Investigação-Ação Participativa como ferramentas de investigação social. XIV Reunião de Antropologia do Mercosul, **Anais**, Niterói -Rio de Janeiro, 2023.

SASAKI, E. M. Dekasseguis: Trabalhadores migrantes nipo-brasileiros no Japão. **Textos NEPO** (UNICAMP), v. 39, p. 1-103, 2000.

SASAKI, E. M. Nihonjinron: Teorias da Japonicidade. **Estudos Japanese** (USP), v. 31, p. 11-25, 2011.

SATO, A. J. Undokai: A construção da identidade étnico-cultural em torno da niponicidade. XXVI Simpósio Nacional de História, **Anais**, São Paulo, 2011.

SEGRADO, R. G.; BALBUENA, M. C. Multietnicidad como atracción turística del Chaco Paraguayo. **Población y Desarrollo**, 28 (54): p. 26-41, 2022.

SILVA, F. C. A questão cultural no município de Álvares Machado: a importância de políticas públicas no processo de preservação urbano-ambiental. **Trabalho de conclusão de curso** (Bacharelado - Geografia) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente, 2010.

SILVA, W. T. Catolicismo militante na primeira metade do século XX Brasileiro. **História Revista** (UFG), v. 13n12, p. 541-563, 2009.

SOARES, S. R. D.; VILIONE, J. L. Imigração japonesa: participação econômica da colônia japonesa em Presidente Venceslau. **Colloquium Humanarum**, vol. 12, n. Especial, p. 1565-1572, 2015.

SOUSA, A. A. A territorialização dos imigrantes japoneses na alta sorocabana. **Revista Formação**, nº14, volume 2, p. 119-129, 2007.

SOUZA, J. F. Pesquisa-ação participante: realidades e desafios. **Tóp. Educ.**, Recife, v. 15, p. 65-104, 1997.

SOUZA, N. N. S. **Turismo Étnico**. Rio de Janeiro: Fundação Cecierj, 2018.

STANIFORD, P. Nihon niitem shogannai: o background, a estratégia e a personalidade do imigrante japonês no além-mar. *In*: SAITO, H.; MAEYAMA, T. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, p. 32-55, 1973.

STRECK, D. R. Pesquisa (ação) participante e convergências disciplinares Reflexões a partir do estudo do orçamento participativo no sul do Brasil. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 13, p. 477-495, 2014.

SUZUKI, J. P. **Álvares Machado, uma saga japonesa**. Álvares Machado, SP: Ed. Dp Autor, 2008.

TACHIBANA, V. M. Quem Somos. *In*: TATIZAWA, E.; TACHIBANA, V. M. (Org.). **Coletânea Um Século de Imigração Japonesa** - Álvares Machado. Álvares Machado: Associação Cultural Esportiva, Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado - ACEAM, v. III, 2022.

TAJIRI, T.; YAMASHIRO, J. A abertura da emigração no Japão. *In*: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 15-35, 1992.

TAKENAKA, E. M. M. Raízes de um povo: a colônia japonesa de Álvares Machado-SP. **Dissertação** (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia - Presidente Prudente/SP, 2003.

TATIZAWA, E.; TACHIBANA, V. M. O Cemitério Japonês - o descanso de anjos e desbravadores. *In*: TATIZAWA, E.; TACHIBANA, V. M. (Org.). **Coletânea Um Século de Imigração Japonesa** - Álvares Machado. Álvares Machado: Associação Cultural Esportiva, Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado - ACEAM, v. II, 2022a.

TATIZAWA, E.; TACHIBANA, V. M. Almanaque ACEAM - Associação Cultural, Esportiva, Agrícola Nipo-brasileira de Álvares Machado. *In*: TATIZAWA, E.; TACHIBANA, V. M. (Org.). **Coletânea Um Século de Imigração Japonesa** - Álvares Machado. Álvares Machado: Associação Cultural Esportiva, Agrícola Nipo-Brasileira de Álvares Machado - ACEAM, v. III, 2022b.

TEIXEIRA, C. G. P. (2014). Uma política para o continente - reinterpretando a Doutrina Monroe. **Revista Brasileira de Política Internacional**, 57(2), p. 115–132, 2014.

THIOLLENT, M. J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 5ª edição, 1987.

TONGSON, K. Empty Orchestra: The Karaoke Standard and Pop Celebrity. **Public Culture**, ed. 27, vol. 1, p. 85–108, 2015.

TORRES FERNÁNDEZ, P. La transformación de “lo étnico” en producto turístico en la provincia de Chaco, Argentina. **RUNA XXXI**, (1), p. 89-107, 2009.

TSUKAMOTO, T. Sociologia do imigrante: algumas considerações sobre o processo migratório. *In*: SAITO, H.; MAEYAMA, T. **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, p. 13-31, 1973.

UCHIYAMA, K.; TAJIRI, T.; YAMASHIRO, J. Emigração como política de Estado. *In*: TAMASHIRO, J. (Org.) **Uma Epopeia Moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, p. 137-246, 1992.

URDAPILLETA, J; LIMÓN, F. Hacia una experiencia profunda dentro de la Investigación Acción Participativa. **Revista Colombiana de Sociología**, vol. 41, p. 11-131, 2018.

USARSKI, F. Declínio do budismo "amarelo" no Brasil. **Tempo Social**, 20(2), p. 133-153, 2008.

VAN DEN BERGHE, P. Tourism and the ethnic division of labor. **Annals of Tourism Research**, Vol. 19, p. 234-249, 1992.

VELÁSQUEZ, L., ALVARADO, S., BARROETA, V. Investigación-acción-participativa: alternativa metodológica para el estudio de las comunidades. La visión de Orlando Fals Borda. **Revista Scientific**, 6(21), p. 314-335, 2021.

VILLAR, D. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Frederik Barth. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 165-192, abr., 2004.

VILLAR, D. Lengua, etnicidad, cuLtura material: algunas notas sobre el método comparativo. **Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos**, n. 25, Sucre, 2018.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v. 1, 2015.

YAMOCHI, Y. Imigração japonesa: ontem e hoje o exemplo dos japoneses da comunidade nikkei de Uraí (PR – Brasil). **Dissertação** (Mestrado), FFLECH, Geografia Humana, São Paulo, 1991.

YANAGIWARA, P. S. Processos de construção de diferenças entre tatuadores descendentes de japoneses no Brasil. **Dissertação** (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social PPGAS-UFSCar, 2018.

YANG, J.; RYAN, C.; ZHANG, L. Impersonation in ethnic tourism: The presentation of culture by other ethnic groups. **Annals of Tourism Research**, n. 56, p. 16–31, 2016.

YANG, L.; WALL, G. Ethnic tourism: A framework and an application. **Tourism Management**, n. 30, p. 559–570, 2009.

YANG, L.; WALL, G. Ethnic Tourism and Entrepreneurship: Xishuangbanna, Yunnan, China. **Tourism Geographies**, n. 10:4, p. 522-544, 2008.

YANG, L.; WALL, G.; SMITH, S. L. J. Ethnic Tourism Development: Chinese Government Perspectives. **Annals of Tourism Research**, v. 35, n. 3, p. 751–771, 2006.

YOSHIOKA, R. **Por que migramos do e para o Japão**. São Paulo: Massao Ohno, 1995.