

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO EM GESTÃO DO TERRITÓRIO

CAIO SHIGUEHARU KATAOKA

**TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS DE SÍMBOLOS RESIDUAIS
CULTURAIS DE NIKKEYS NO NORTE DO PARANÁ**

PONTA GROSSA
2015

CAIO SHIGUEHARU KATAOKA

**TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS DE SÍMBOLOS RESIDUAIS
CULTURAIS DE NIKKEYS NO NORTE DO PARANÁ**

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em Geografia, Mestrado em Gestão do Território, Setor de Ciências Exatas e Naturais, da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Jose Ornat.

PONTA GROSSA

2015

Ficha Catalográfica

Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

Kataoka, Caio Shigueharu

K19 Transformações e permanências de símbolos
residuais culturais de nikkeys no Norte do
Paraná/ Caio Shigueharu Kataoka. Ponta
Grossa, 2015.
182f.

Dissertação (Mestrado em Gestão do
Território - Área de Concentração: Gestão
do Território: Sociedade e Natureza,
Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Jose Ornat.

1.Espaço. 2.Cultura. 3.Cultura
japonesa. 4.Nikkeys. I.Ornat, Marcio Jose.
II. Universidade Estadual de Ponta Grossa.
Mestrado em Gestão do Território. III. T.

CDD: 306.4

TERMO DE APROVAÇÃO

CAIO SHIGUEHARU KATAOKA

“TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS DE SÍMBOLOS RESIDUAIS CULTURAIS DE NIKKEYS NO NORTE DO PARANÁ”

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Geografia – Mestrado em Gestão do Território, Setor de Ciências Exatas e Naturais da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:


Prof. Dr. Marcio Jose Ornat
UEPG


Profª. Drª. Alice Yatiyo Asari
UEL


Profª Drª. Joseli Maria Silva
UEPG

Ponta Grossa, 31 de março de 2015.

Dedico ao meu avô, Mitsuo Araki, que acabou falecendo no dia 7 de dezembro de 2014. Participou da imigração japonesa. Lutou, persistiu e venceu no Brasil.

À minha filha Ayumi Kataoka, que me floresceu uma nova felicidade do seu nascimento, no dia 22 de janeiro de 2015. Motivação minha, força inabalável.

À minha esposa, Bruna Iara Lorian Chagas. Minha companheira, meu amor fiel.

AGRADECIMENTOS

Às energias positivas de todas as fontes, cores e sabores.

Ao Grupo de Estudos Territoriais, pelas contribuições e lições para o meu desenvolvimento enquanto pesquisador, mas também enquanto ser humano.

Ao Prof. Dr. Marcio Jose Ornat, por sua orientação inestimável em todos os sentidos, e pelo seu entusiasmo contagiante em construir um conhecimento prudente e mais decente.

À Prof. Dr. Joseli Maria Silva, por suas contribuições fundamentais na estruturação desta pesquisa, quando na fase de projeto.

Aos entrevistados que contribuíram para esta pesquisa, os quais lhe foram tomados algum tempo e atenção.

A todos, que de uma maneira ou de outra, auxiliaram para que esta pesquisa se efetivasse.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo compreender como as transformações e permanências de símbolos residuais culturais constituem as vivências de nikkeys no Norte do Paraná. A temática da cultura japonesa tem sido pouco trabalhada pela produção científica brasileira, sendo que a maior parte das pesquisas envolvem uma compreensão histórica das narrativas de nikkeys, mas não uma compreensão geográfica. Assim, esta investigação também busca preencher esta lacuna temática e dar visibilidade ao grupo de nikkeys, o qual concebemos como sendo tanto os japoneses nativos como os descendentes de japoneses. Nesse sentido, realizamos esta pesquisa a partir do recorte espacial do Norte do Paraná, onde delimitamos dois agrupamentos de municípios com presença significativa de nikkeys: Londrina – Maringá e Uraí – Assaí. Realizamos 43 entrevistas em profundidade com nikkeys destes municípios, tanto com homens quanto com mulheres, de primeira, segunda, terceira e quarta geração de japoneses, isto é, com issei, nissei, sansei e yonssei respectivamente, conforme a terminologia japonesa. Seguimos a metodologia de Sá (1996) do critério da saturação para operacionalizar o trabalho de campo, onde realizamos as entrevistas até chegarmos a um ponto onde o conteúdo das falas se repetiu. Finalizado o processo de gravação das entrevistas, utilizamos o segundo procedimento caracterizado pela análise de conteúdo de Bardin (1977). Este método nos orientou à produção de inferências sobre as enunciações dos entrevistados através do recurso lógico-semântico, selecionando as unidades temáticas mais significativas, as quais denominamos de evocações. Identificamos o total de 749 evocações, as quais foram organizadas e armazenadas num banco de dados, cuja construção se fez através do programa *Libre Office*. Os dados demonstraram que as transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys se diferenciam por relações inter-geracionais, generificadas e espaciais. Concluímos que os nikkeys caminham preferencialmente na constituição de uma identidade mais brasileira, quando analisamos as suas transformações inter-geracionais e generificadas, os quais foram mais significativas do que suas permanências respectivas. Por outro lado, os nikkeys se aproximam de uma identidade mais japonesa quando se deparam com as permanências culturais dos agrupamentos de municípios de Londrina – Maringá e Uraí. De modo geral, as transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys são constituídas, em suas vivências no Norte do Paraná, por um equilíbrio dinâmico de forças equivalentes, que ocorrem simultaneamente entre transformações e permanências equitativas de símbolos residuais culturais.

Palavras-chave: Espaço. Cultura. Cultura Japonesa. Nikkeys.

ABSTRACT

This essay aims to understand how the transformations and permanencies of residual cultural symbols constitute the experiences of nikkey in Northern Paraná. The theme of japoneses culture has been little exploited by the brazilian scientific production, with most of the research involves a historical understanding of nikkey narratives, but not a geographical understanding. Thus, this research also seeks to fill this thematic gap and give visibility to nikkey group, which we conceive as being both native Japanese as Japanese descendants. Accordingly, we performed this research from the spatial area in Northern Paraná, which delimit two groupings of municipalities with significant presence of nikkey: Londrina – Maringa and Uraí – Assaí. We conducted 43 in-depth interviews with nikkey of these municipalities, both with men and with women, of first, second, third and fourth generation of Japanese, in other words, with issei, nissei, sansei and yonssei respectively, as the japanese terminology. We followed the methodology Sá (1996), the criterion of saturation to operationalize the fieldwork, where we did interviews until we get to a point where the content of the speech was repeated. Finished the process of interviews recording, we utilized the second procedure characterized by Bardin (1977) content analysis. This method oriented to producing inferences about the utterances of the interviewd through logical-semantic resource, selecting the most significant thematic units, which we called evocations. We identified a total of 749 evocations, which were organized and stored in a database, whose construction was carried out by the Libre Office software. The data showed that transformations and permanencies of residual cultural symbols differ by inter-generational, gendered, space relationships. We concluded that nikkey walk preferably in the constitution of a more Brazilian identity, when we analyze its inter-generational and gendered transformations, which were more significant than their respective permanencies. On the other hand, nikkey approach a more japanese identity when faced with cultural permanencies of municipalities groups of Londrina – Maringa and Uraí – Assaí. In general, the transformations and permanencies of residual cultural symbols of nikkey consist, in their experiences in Northern Paraná, by a dynamic balance of equivalent forces, occurring simultaneously between equitable transformations and permanencies of residual cultural symbols.

Keywords: Space. Culture. Japanese Culture. Nikkeys.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fatores de Origem e Destino e os Obstáculos de Intervenção na Migração.....	24
Figura 2 – Fatores de Origem e Destino e os Obstáculos de Intervenção Migratória ao Brasil.....	25
Figura 3 – Navio Kasato Maru atracado no Porto de Santos, São Paulo.....	33
Figura 4 – Patrono da Imigração Japonesa ao Brasileira.....	34
Figura 5 – A Trialética do Ser.....	41
Figura 6 – A Trialética da Espacialidade.....	42
Figura 7 – Sentido geracional genealógico de nikkeys.....	51
Figura 8 – Banco de dados.....	68
Mapa 1 – Expansão do Povoamento no Norte do Paraná.....	35
Mapa 2 – Mapas de Significado de Transformações e Permanências de Símbolos Residuais Culturais de Nikkeys.....	70
Gráfico 1 – Divisão geracional entre homens e mulheres nikkeys.....	67
Gráfico 2 – Transformações Inter-geracionais.....	71
Gráfico 2.1 – Espacialidade do Brasil.....	74

Gráfico 2.2 – Espacialidade da Casa.....	84
Gráfico 2.3 – Espacialidade de Assaí.....	93
Gráfico 2.4 – Espacialidade de Uraí.....	97
Gráfico 2.5 – Espacialidade de Londrina.....	100
Gráfico 2.6 – Espacialidade de Maringá.....	107
Gráfico 3 – Permanências Inter-geracionais.....	111
Gráfico 3.1 – Espacialidade da Casa.....	113
Gráfico 3.2 – Espacialidade de Londrina.....	119
Gráfico 3.3 – Espacialidade de Uraí.....	122
Gráfico 3.4 – Espacialidade do Brasil.....	124
Gráfico 4 – Transformações Generificadas.....	128
Gráfico 4.1 – Espacialidade da Casa.....	129
Gráfico 4.2 – Espacialidade do Brasil.....	131
Gráfico 5 – Transformações e Permanências Culturais de Londrina – Maringá.....	144
Gráfico 5.1 – Transformações Culturais de Londrina – Maringá.....	145
Gráfico 5.2 – Permanências Culturais de Londrina – Maringá.....	148

Gráfico 6 – Transformações e Permanências Culturais de Uraí – Assaí.....	153
Gráfico 6.1 – Transformações Culturais de Uraí – Assaí.....	154
Gráfico 6.2 – Permanências Culturais de Uraí – Assaí.....	156
Cartograma 1 – Municípios do Norte do Paraná com predominância de população relativa de Nikkeys.....	138
Tabela 1 – ACEL.....	180
Tabela 2 – ACEMA.....	180
Tabela 3 – ACEU.....	181
Tabela 4 – LACA.....	181

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - A PESQUISA SEGUNDO UM INVESTIGADOR SANSEI.....	12
CAPÍTULO I - PRODUÇÃO DE SENTIDOS DAS VIVÊNCIAS ESPACIAIS DE NIKKEYS NO NORTE DO PARANÁ.....	21
1.1 – NIKKEYS, DESLOCAMENTOS ESPACIAIS E OCUPAÇÃO NO NORTE DO PARANÁ.....	21
1.1.1 – Imigração Japonesa ao Brasil: um contexto ancestral.....	26
1.1.2 – A Chegada ao Brasil: Do Kasato Maru ao Norte do Paraná.....	29
1.2 – O ESPAÇO NA CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DE NIKKEYS.....	37
1.3 – CULTURA ENQUANTO MAPAS DE SIGNIFICADO E SÍMBOLOS RESIDUAIS CULTURAIS.....	46
CAPÍTULO II – PENSANDO EM TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS SEGUNDO RELAÇÕES INTER-GERACIONAIS E GENERIFICADAS.....	50
2.3 – TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS INTER-GERACIONAIS.....	64
2.3.1 – Transformações Inter-geracionais.....	70
2.3.2 – Permanências Inter-geracionais.....	111
2.4 – TRANSFORMAÇÕES GENERIFICADAS.....	127
2.4.1 – Transformações Generificadas.....	128
CAPÍTULO III - O ESPAÇO ENQUANTO COMPONENTE DE TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS DE SÍMBOLOS RESIDUAIS CULTURAIS DE NIKKEYS NO NORTE DO PARANÁ.....	134
3.1 – ESPAÇO COMO REFERENCIAL DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E ORIENT(AÇÃO) ATRAVÉS DO MUNDO.....	134
3.2 – TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS CULTURAIS DE LONDRINA – MARINGÁ.....	144
3.2.1 – Transformações Culturais de Londrina – Maringá.....	145
3.2.2 – Permanências Culturais de Londrina – Maringá.....	148
3.3 – TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS CULTURAIS DE URAÍ – ASSAÍ.....	153
3.3.1 – Transformações Culturais de Uraí – Assaí.....	153
3.3.2 – Permanências Culturais de Uraí – Assaí.....	156
CONCLUSÃO.....	164
REFERÊNCIAS.....	168
ANEXO.....	177

INTRODUÇÃO - A PESQUISA SEGUNDO UM INVESTIGADOR SANSEI

Antes de tudo, compreendo que a tradição acadêmica formaliza o conteúdo narrativo, impedindo muitas vezes que se escreva uma introdução em primeira pessoa. Mas neste caso, assumo o risco de me colocar, pois vejo que se eu estabelecer um distanciamento, muito do que acredito e penso enquanto pesquisador não serão confirmados em minhas práticas.

Desse modo, escrevo esta introdução com uma sensação de alívio. Um alívio em saber que, através desta dissertação, muitas das minhas angústias e inquietações também são compartilhadas por um número considerável de pessoas que assim como eu são nikkeys, isto é, japoneses nativos ou descendentes de japoneses no Brasil. (ASARI e TSUKAMOTO, 2008). Mas, mais do que isso, me sinto aliviado em ter descoberto que os estereótipos e caricaturas direcionados aos nikkeys não passam de construções associadas à legitimação do sujeito universal, da sociedade branca-ocidental normativa, pelo menos no que investiguei no Norte do Paraná.

Esta é uma pesquisa de um investigador sansei¹, neto de japoneses, que de uma maneira ou de outra, não poderia estar deslocado de uma posicionalidade bem como de uma construção mútua do conhecimento entre o sujeito pesquisador e o sujeito pesquisado, pois faço parte do grupo. Se o conhecimento científico é histórico e sociológico, e consequentemente uma prática social, como pressupõe Morin (2005), não podemos afirmar que nossa prática investigativa seja neutra, imparcial e inteiramente objetiva. A pesquisa é construída de forma inter-subjetiva e performática.

Segundo Rose (1999), esta minha situacionalidade étnica investigativa, apreendida numa primeira visada por 'olhos puxados', de algum modo influenciou a maneira que conduzi a pesquisa. E afirmo que a acabei conduzindo para desmascarar, acima de tudo, as narrativas imaginativas e preconceituosas da concepção eurocêntrica de mundo que ainda idealizam nossas práticas cotidianas, excluindo grupos e diversas categorias sociais simplesmente pelo fato de serem os 'outros'. Os 'outros' que divergem do 'nós', a experiência conhecida e familiar do

¹ Explicação mais detalhada sobre a diferenciação geracional entre os nikkeys é realizada no Capítulo II.

mundo contemporâneo ocidental, conforme discute Said (2007).

Assim, quem nunca presenciou, pensou ou até mesmo reproduziu as seguintes demarcações preconceituosas frente a corporalidade dos nikkeys: “E ae japa!”, “Abre os olhos, japonês!”, “Arigatô, sayonará!”, “Você nasceu no Japão?”. Estas situações perpassaram meu cotidiano desde a infância e ainda fazem parte da atual circunstância da minha vida (e talvez nunca cessem), assim como de muitos descendentes de japoneses.

Parece que os traços fenotípicos característicos dos nikkeys são fortes o suficiente para que a sua identidade não seja delimitada como brasileira, mesmo sabendo que a maior parte dessas pessoas sejam filhos e netos de japoneses. A justificativa de que os nikkeys não compõem a matriz étnica clássica formada pelo branco europeu, índio e negro, e por isso não podem ser identificados enquanto brasileiros, não dá razão ao tratamento exclusivo. Uma simples pesquisa histórica já constataria que a presença da imigração japonesa no Brasil tem um pouco mais de cem anos de trajetória, sendo inconveniente taxar esse grupo como da nacionalidade de seus imigrantes pioneiros, pois de fato grande maioria nasceu em terra tupiniquim.

Assim, a escolha da orientação temática desta dissertação parte da narrativa da formação de um pesquisador que construiu seu ofício com certas angústias e curiosidades diante das demarcações étnicas na relação espaço - cultura.

Isso se iniciou a partir da reflexão na monografia sobre um questionamento cultural da presença nikkey em Ponta Grossa – PR, intitulada 'Transformações das Práticas Socioculturais Geracionais e as Vivências Espaciais segundo os Papéis de Gênero: Imigrantes e Descendentes de Japoneses da Cidade de Ponta Grossa – PR'. Entretanto, mesmo constatando através desta pesquisa que os nikkeys da respectiva cidade seguem as exigências adaptativas aos papéis de gênero e práticas cotidianas da sociedade contemporânea, percebi que também ocorriam permanências significativas as quais não foram abordadas. E que estas permanências, na verdade, se referem a símbolos residuais oriundos das práticas das gerações anteriores. Por outro lado, a representatividade da presença nikkey nessa cidade também me pareceu diminuta, tendo em vista uma região e cidades específicos de suma importância: o Norte do Paraná e as cidades de Londrina,

Maringá, Uraí e Assaí. Dessa forma, o motivo da escolha deste recorte de pesquisa se deve à duas razões principais.

A primeira, por um fator histórico da importância da colonização japonesa nessa região. De acordo com Asari e Tsukamoto (2008), os imigrantes japoneses tiveram papel de destaque na história recente da colonização do Norte do Paraná se estabelecendo no início do século XX. Especificamente, a penetração efetiva desses imigrantes se deu a partir da década de 1930, onde se fez notar de fato uma colônia² japonesa no estado, sobretudo, com a chegada de levas migratórias vindas da região paulista, foco principal da imigração japonesa no Brasil.

A importância desse grupo se estende até os dias de hoje, sobretudo na experiência em projetos de colonização e na contribuição para a sociedade brasileira em vários aspectos: na atividade agrícola, na inserção de novos produtos mercantis ou no desenvolvimento de práticas associativas, conforme explicita Sakurai (2013). Assim, a influência nipônica não se restringiu somente aos pioneiros que chegaram ao Brasil.

A segunda razão é por um fator populacional correlacionado à questão histórica. As cidades selecionadas apresentaram maior número de população relativa de nikkeys no Estado do Paraná. Constatamos este fato numa consulta sistemática realizada no banco de dados do IBGE (2010), onde as cidades de Londrina, Maringá, Uraí e Assaí continham maior percentual de orientais em relação à população total. Ao acessarmos os dados do IBGE (2010), não foi possível especificar a quantidade de japoneses por município do Estado do Paraná, somente a quantidade de indivíduos da 'raça amarela'. Nesse sentido, realizamos uma generalização destas pessoas enquanto nikkeys, considerando a predominância deste grupo em relação a outros asiáticos no Brasil, principalmente chineses e coreanos. Pautamos essa ideia nos dados levantados pelo MOFA³ (2013), que indicam que os nikkeys somam ao território brasileiro uma população de 1,6 milhões (0,8% da população brasileira), sendo que a população asiática no Brasil é de 2,08 milhões. (IBGE, 2010). Desse modo, a população de nikkeys faz parte de um pouco

² Notificamos que entendemos por colônia, conforme Manhas e Manhas (2011), àquela motivada para fins de povoamento do imigrante em áreas relativamente extensas ainda não ocupadas no Brasil. Tal definição abrange a fixação do imigrante em território nacional para facilitar seu estabelecimento, e tornando-o pequeno proprietário.

³ Ministério de Relações Exteriores do Japão. Disponível em: <http://www.mofa.go.jp/region/latin/brazil/data.html>. Acesso em 05 fev. 2015.

mais de 70% de toda população asiática nacional se constituindo comparativamente como o principal grupo representativo.

Dessa maneira, buscamos orientar nesta dissertação a inteligibilidade de: “Como as transformações e permanências de símbolos residuais culturais constituem a vivência de nikkeys no Norte do Paraná?”. Para a resolução desta problemática nos baseamos em três questões norteadoras do processo investigativo, isto é, em: “Quais são as transformações e permanências intergeracionais de símbolos residuais culturais de nikkeys no Norte do Paraná?”; “Quais são as transformações e permanências generificadas de símbolos residuais culturais de homens e mulheres nikkeys no Norte do Paraná?”; e “Quais são as transformações e permanências espaciais de símbolos residuais culturais de nikkeys entre as cidades de Londrina-Maringá e Uraí-Assai, Paraná?”. Compreendemos que essas transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys, acontecem segundo estas três diferenciações específicas: na dinâmica de como isso se efetiva na sucessão geracional; na forma como os papéis sociais são atribuídos aos homens e mulheres nikkeys; e como isso detém lógica cultural na relação com as espacialidades desses municípios.

Partindo dessas questões, esclarecemos que não temos a intenção de compreender que as transformações e as permanências acontecem separadamente, isto é, de uma maneira estanque e segmentada. Temos por pressuposto que as transformações e permanências culturais são face de uma mesma moeda, pois ambas se constituem numa relação de coexistência mútua, dinâmica e interativa. Quando um processo de transformação cultural em um dado grupo social se inicia, simultaneamente a permanência de um novo elemento de importância relacional se torna central e vice-versa.

A justificativa desta pesquisa se deve em decorrência da temática não ter sido considerada como relevante pela produção geográfica brasileira. Silva (2009) discute que a Geografia brasileira tem privilegiado determinadas temáticas em detrimento de outras, criando um campo de saber hegemônico que também periferiza grupos sociais específicos, tais quais o nikkeys, pois:

A reflexão em torno do levantamento realizado pelo GETE⁴ confirma que a

⁴ Grupo de Estudos Territórios da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Disponível em:

ciência geográfica hegemônica é marcada por privilégios de sexo e de raça, características que dificultaram a expressão das espacialidades dos grupos das mulheres, dos não-brancos e dos que não se encaixam na ordem heterossexual dominante. Durante muito tempo, as existências espaciais desses grupos ou de suas ações concretas não foram consideradas 'adequadas' como objetos de estudos do campo da Geografia. (SILVA, 2009, p. 225-226).

Isso tem relação com o pequeno número de dissertações e teses relacionadas à temática cultural japonesa nos programas de pós-graduação em Geografia no Brasil. Esta afirmação têm por lastro o resultado que obtivemos da realização de uma consulta sistemática realizada no banco de teses e dissertações da CAPES⁵ e da BTDT⁶. A partir da busca da palavra-chave 'cultura japonesa' foram evidenciados 11 registros. Desse total, 81,82% dos trabalhos estavam relacionados ao nível do mestrado e 18,18% ao nível do doutorado.

No tocante ao banco de teses e dissertações da CAPES foram encontrados 4 registros de pesquisa. Somente um trabalho estava relacionado à área do conhecimento da Geografia, sendo que os demais faziam parte dos campos da Educação Física, Letras e Sociologia. Na consulta realizada na BTDT foram encontrados 7 registros de pesquisa e nenhum trabalho fazia referência à Geografia. Os trabalhos se referiam às áreas de Letras; Ciência Política; História; Ciência, Tecnologia e Sociedade; Comunicação; Comunicações e Artes; e Educação em Ciências.

Esses trabalhos de maneira geral evidenciaram uma valorização da temática da cultura japonesa através de um viés histórico, como se uma inteligibilidade espacial não fosse tão necessária ou tão significativa quanto a visualização temporal dos fenômenos. Apesar da maior parte dessas discussões não serem da área da Geografia, comportam temáticas que poderiam ser veiculadas à uma reflexão espacial.

Através de uma visualização mais detalhada sobre os resultados das consultas na CAPES e na BTDT, observamos uma presença significativa de autores de origem japonesa. Dos 11 registros de pesquisa praticamente metade dos autores

<http://www.gete.net.br>. Acesso em: 26 fev. 2015.

⁵ Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

⁶ Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações coordenada pelo IBICT – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia.

são de origem japonesa, citando os nomes de: Cibelle Tagawa Avila⁷, Michela Mitiko Kato Meneses de Souza⁸, Shirlei Lica Ichisato Hashimoto⁹, Miyuki Sato Mizumura¹⁰ e Priscila Aizawa¹¹. De modo reflexivo, isso não é mera coincidência. Refletimos que a escolha pela temática da cultura japonesa não surgiu curiosamente por meio de uma indagação imparcial da realidade. O trabalho de pesquisa envolve, mais uma vez, a situacionalidade do conhecimento, naquilo que Rose (1997) argumenta enquanto uma flexibilidade da investigação científica. O sujeito pesquisador, antes de mais nada, é um ser humano marcado por suas relações inter-subjetivas, por experiências ricas e complexas que influenciam o seu modo de fazer ciência.

Ademais, analisando estatisticamente esse conjunto de produções, constatamos que do total de 11 registros de pesquisa utilizando a palavra-chave 'cultura japonesa', 91% pertenciam a outras áreas do conhecimento, e somente, 9% pertenciam à Geografia. Essas ausências e silêncios se relacionam às temáticas de identidades étnicas e raciais, assim como nas discussões de gênero, sexualidades e feminismo. Antes de mais nada, existe uma orientação periférica por parte do julgamento dos órgãos institucionais ao avaliarem a irrelevância ou menor significância espacial dessas temáticas, pois de fato:

A Geografia, como uma ciência da sociedade, está implicada na construção da compreensão da complexidade social e nesse sentido, necessita romper com o monotopismo presente nas abordagens que caracterizam este campo de saber, fortemente centradas no sujeito universal, tendo como referente ideal o ser humano masculino, ocidental, branco, cristão e heterossexual. (SILVA, 2009, p. 223).

A presente dissertação auxilia no preenchimento da lacuna temática relacionada à cultura japonesa na Geografia, pois existe uma demanda significativa da realidade empírica. Entretanto, uma crítica a cerca dessa necessidade pode surgir, e se refere ao motivo de se trabalhar com uma temática cultural no campo científico geográfico.

⁷ Território e Cultura Japonesa: O Caso de Assaí – PR. (ÁVILA, 2012).

⁸ O Haiku da Comunidade Yuba: Criação, Socialização e Publicação. (SOUZA, 2012).

⁹ A Representação dos Japoneses nos Textos Modernistas Brasileiros: Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Juó Bananére. (HASHIMOTO, 2012).

¹⁰ Mulheres no Jornalismo Nipo-brasileiro: Discursos, Identidade e Trajetórias de Vida de Jornalistas. (MIZUMURA, 2011).

¹¹ O Ensino de Ciências em uma Instituição Escolar Brasileira: A Constituição de uma Identidade Cultural Japonesa. (AIZAWA, 2011).

Ora, possuímos a noção da importância que a cultura tem para ciências que têm uma relação visivelmente mais direta com esta categoria, como na Antropologia ou Sociologia. Mas o ponto primordial nesta pesquisa é a compreensão de um fenômeno social constituído pela relação entre espaço e cultura. A compreensão de uma questão geográfica, e não somente cultural. Nesse sentido, quando buscamos proporcionar um entendimento sobre as transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys no Norte do Paraná, estamos nos perguntando sobre a dinâmica cultural que se constitui nas vivências espaciais dessas pessoas. Em que medida o espaço influencia na construção social de um grupo étnico, e conseqüentemente, na sua trajetória cultural a partir de um contexto específico.

Dessa forma, estabelecemos o contato com os nikkeys dos municípios de Assaí, Uraí, Londrina e Maringá através das respectivas associações japonesas¹², a LACA¹³ (Liga das Associações Culturais de Assaí), a ACEU (Associação Cultural e Esportiva de Uraí), a ACEMA (Associação Cultural e Esportiva de Maringá) e a ACEL (Associação Cultural e Esportiva de Londrina). O motivo pelo qual optamos contactar estas entidades se fez pela importância histórica que tiveram (e ainda têm), ao fincarem raízes em território brasileiros, de acordo com as discussões de Sakurai (2013).

Nesse sentido, realizamos as entrevistas¹⁴ segundo o critério das indicações dos dirigentes de cada associação, sendo que nas quatro estavam acontecendo eventos promotores da cultura japonesa.

No segundo semestre de 2013 realizamos as entrevistas junto com a ACEL quando estava sendo realizada a 52ª edição da EXPOJAPÃO de 5 a 9 de junho; e com a ACEMA no 24ª edição do Festival Nipo-Brasileiro de 6 a 15 de setembro. Na última etapa das entrevistas, no primeiro semestre de 2014, realizamos as entrevistas junto com a ACEU no dia 28 de fevereiro quando estava sendo comemorado o tradicional 'Lossokai', a reunião comemorativa entre os idosos

¹² Além dessas associações japonesas, existem muitas outras espalhadas nessas cidades. Podemos citar: a ACROL (Associação Cultural Recreativa Okinawa de Londrina), a ACBJ (Aliança Cultural Brasil-Japão), ou a SAMA (Sociedade de Amigos de Assaí).

¹³ Por motivos de facilidade investigativa, consideramos a LACA como uma associação japonesa mesmo sabendo que, em realidade, a LACA não é uma associação propriamente dita, mas sim uma liga de associações.

¹⁴ O perfil dos entrevistados pode ser visto em Anexos.

nikkeys; e com a LACA no dia 13 de abril na realização do Concurso de Canto entre a comunidade. De certo modo a coincidência destes eventos propiciou um ambiente favorável ao processo investigativo pela maior aglomeração de nikkeys, fazendo com que obtivéssemos uma quantidade expressiva de entrevistas.

Para a operacionalização da pesquisa nos baseamos na metodologia de Sá (1998), chamada de 'critério de saturação', associada à proposta de análise dos dados de Bardin (1977), caracterizada como 'análise de conteúdo'. A proposição teórico-metodológica de Sá (1998) se baseia na realização de entrevistas em profundidade até se chegar a um número-limite, não previamente definido, no qual os temas e/ou argumentos das falas se repetem, não sendo necessário realizar mais entrevistas, visto que entrevistar mais sujeitos pouco acrescentaria de conclusivo ao conteúdo representativo das mesmas, caracterizando um estado de saturação. Dito isto, quando fomos entrevistar os nikkeys, o estado de saturação foi atingido aproximadamente a partir da décima entrevista, numa média de 10 entrevistas por município.

A partir do processo de gravação das entrevistas, utilizamos o segundo procedimento caracterizado pela análise de conteúdo de Bardin (1977). Este método nos orientou à produção de inferências sobre as enunciações dos entrevistados através do recurso lógico-semântico, selecionando as unidades temáticas significativas dentro das falas, conforme nossa interpretação e compreensão teórica. Durante toda a investigação, chamamos consensualmente estas unidades temáticas de evocações, ao entendermos geograficamente que se referem aos 'caminhos percorridos' dentro das falas, onde as experiências intersubjetivas foram mais relevantes na relação com as vivências espaciais. Nesse sentido, a análise de conteúdo foi constituída por cinco etapas processuais: a) A gravação das entrevistas; b) Transcrição das entrevistas para documento de texto; c) Extração das evocações; d) Organização e armazenamento das evocações no banco de dados do *Libre Office*; e) Representação gráfica dos dados e análise teórica.

Em geral, concluímos a partir desta pesquisa, que as vivências espaciais de nikkeys no Norte do Paraná são constituídas por um equilíbrio dinâmico de forças equivalentes, que ocorrem simultaneamente entre transformações e permanências equitativas de símbolos residuais culturais. Contudo, se diferenciam pela relatividade

tipológica, em termos inter-geracionais, generificados e espaciais.

Posto assim, a dissertação está estruturada em três partes essenciais. O primeiro capítulo, 'Produção de Sentidos das Vivências Espaciais de Nikkeys no Norte do Paraná', colocamos em reflexão o contexto histórico-geográfico da imigração japonesa ao Brasil e a respectiva ocupação na região norte paranaense. No segundo capítulo, 'Pensando em Transformações e Permanências segundo Relações Inter-geracionais e Generificadas', discorremos a cerca dos conceitos de geração e gênero na importância que estas relações possuem com os resultados empíricos constituídos pelas evocações de homens e mulheres nikkeys. E no capítulo final, 'O Espaço enquanto Componente de Transformações e Permanências de Símbolos Residuais Culturais de Nikkeys no Norte do Paraná' discutimos a relevância do conceito de espaço como um referencial de organização e orientação através do mundo, constituindo as narrativas de nikkeys em suas vivências nos espaços descontínuos das cidades de Londrina – Maringá e Uraí – Assaí.

CAPÍTULO I - PRODUÇÃO DE SENTIDOS DAS VIVÊNCIAS ESPACIAIS DE NIKKEYS NO NORTE DO PARANÁ

Neste capítulo inicial será produzida a inteligibilidade da produção de sentidos das vivências espaciais de nikkeys, discutindo os aspectos migratórios e a respectiva ocupação da região norte-paranaense, bem como a reflexão em torno das espacialidades constituídas por esses sujeitos. Desse modo, o capítulo está dividido em duas seções.

Na primeira seção, 'Nikkeys, Deslocamentos Espaciais e Ocupação do Norte do Paraná' discutimos a concepção de migração na relação com a vinda de nikkeys ao Brasil e a ocupação destes no Norte do Paraná, compreendendo que estabelecem uma conexão histórico-geográfica ancestral associada ao Japão. Na segunda seção, 'O Espaço na Constituição de Nikkeys' discorremos a cerca do conceito de espaço apresentando a perspectiva teórica adotada na presente investigação. Na terceira seção, 'Cultura enquanto Mapas de Significado e Símbolos Residuais' apresentamos a compreensão cultural que proporciona o entendimento da dinâmica entre transformações e permanências culturais de nikkeys.

1.1 – NIKKEYS, DESLOCAMENTOS ESPACIAIS E OCUPAÇÃO NO NORTE DO PARANÁ

Para produzirmos a inteligibilidade das vivências espaciais de nikkeys no Norte do Paraná, em relação à sua ocupação, existe a necessidade de nos atermos primeiramente ao aspecto migratório, dada à importância da trajetória da presença nikkey em território nacional. Assim, se torna preponderante refletirmos como o conhecimento geográfico compreende a migração e seus processos na relação com a imigração japonesa, para num segundo momento traçarmos o contexto histórico-geográfico que propiciou a vinda desses imigrantes ao Brasil rumo ao Norte do Paraná.

Sendo assim, os nikkeys se constituem mais do que um mero grupo que se situa ao largo da heterogeneidade cultural brasileira. São detentores de uma trajetória existencial diferenciada em relação aos elementos humanos

tradicionalmente identificados à 'mestiçagem brasileira', tais como: os índios, europeus e negros. (GOLGHER, 2004; SMANIOTTO, 2008; SOUZA, 2000). Mais do que isso, o estabelecimento da comunidade nikkey no Brasil evidencia um padrão sócio-cultural de extrema importância vivenciado ao longo da história da humanidade: a migração.

Desde a pré-história os movimentos migratórios das sociedades humanas foram contínuos, modelando a configuração global, e em razão de diversos motivos, tais como naturais, como fenômenos climáticos, esgotamento de recursos de coleta vegetal ou de caça, ou por conflitos políticos, como guerras entre tribos ou nações, cujos perdedores se sentiam ameaçados ou obrigados a abandonar seus territórios. (SCARLATO, 2009).

Segundo Golgher (2004), a visualização de padrões migratórios mais proeminentes foram observados somente na configuração do mundo moderno, especificamente no período compreendido do século XVI até o começo do século XX. Com o advento das grandes navegações, estritamente associado com a 'descoberta' da América em 1492, se inicia uma fase *sui generis* nos movimentos migratórios ao ser estabelecido o padrão mais característico, o estabelecimento da relação entre colônia e metrópole européia. Citam-se as correntes migratórias de origem ibérica, de Portugal e Espanha, com destino à América Latina, ou as correntes migratórias de várias partes da Europa com destino à América do Norte. O primeiro mais voltado no sentido exploratório e o segundo com maior intuito de povoamento.

Um segundo momento relevante estava inserido na segunda metade do século XIX e início do século XX, a partir de 1850 até 1910, onde um grande contingente populacional vindo da Europa tinha por destino as Américas ou a Oceania, em razão do período de precariedade político-econômica vivenciado naquele continente, fruto do crescimento demográfico excessivo. Contextualmente no Brasil, isso se efetivou no recebimento de uma grande leva de imigrantes europeus destinados ao preenchimento de mão-de-obra qualificada nas fazendas cafeeiras, visto a abolição da escravatura em 1888. (LEÃO NETO, 1989; MASIERO e OLIVEIRA, 2005). A principal razão para estes fluxos migratórios era a existência de vários países, sobretudo os do 'Novo Mundo', que ainda não estavam

densamentos povoados, produzindo o que Golguer (2004) denomina de migrações 'espontâneas'. Neste contexto, os indivíduos escolheram a opção para migrar, o que foi muito diferente com os negros no período colonial com as migrações 'forçadas'.

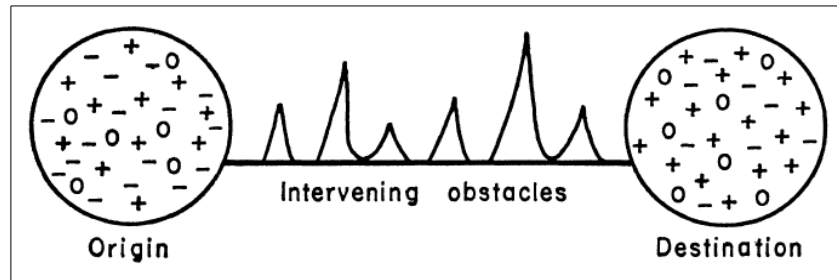
Entretanto, a passos atuais, naquilo que compreendemos contemporaneamente na constituição de um 'sistema-mundo moderno-colonial'¹⁵ (HAESBAERT e PORTO-GONÇALVES, 2006), a dinâmica populacional caracterizada pela migração se tornou um fenômeno bastante amplo e complexo, necessitando uma definição.

Conforme Lee (1966), podemos definir migração, de maneira abrangente, como uma mudança permanente ou semi-permanente de local de residência, sendo que não se impõe nenhuma restrição à distância do deslocamento ou sobre a natureza voluntária ou involuntária do ato, bem como nenhuma distinção é produzida entre as migrações interna ou externa. Uma mudança de deslocamento de um apartamento para outro num edifício urbano se caracteriza por um movimento migratório tanto quanto a migração de um país para outro, como do Japão ao Brasil, embora as motivações e as consequências de tais migrações sejam muito diferentes. Todavia, nem todas as mobilidades espaciais estão incluídas nesta definição, excluindo, por exemplo, os movimentos contínuos de nômades e trabalhadores migrantes, os quais não possuem residência fixa, e os movimentos temporários como aqueles realizados em período de férias para a praia ou para o campo.

Nesse sentido, de acordo com Lee (1966), não importa quão perto ou quão longe, quão fácil ou quão difícil, cada ato migratório envolve três elementos geográficos de composição: uma origem, um destino, e um conjunto de obstáculos de intervenção, entre os quais podemos incluir a distância de deslocamento como a mais presente. Associado a isso, consideramos quatro fatores que causam o processo de migração: A) Fatores associados com o local de origem; B) Fatores associados com o local de destino; C) Obstáculos de intervenção; D) Fatores pessoais. Um esquema avaliativo dos três principais fatores são indicados abaixo.

¹⁵ Segundo os autores, caracteriza-se sobretudo por uma invenção histórica europeia que, posteriormente, se generalizou para o mundo como partes constituintes do colonialismo e do imperialismo, fazendo parte da constituição de um grande sistema estatal.

Figura 1 – Fatores de Origem e Destino e os Obstáculos de Intervenção na Migração.



Fonte: Lee (1966).

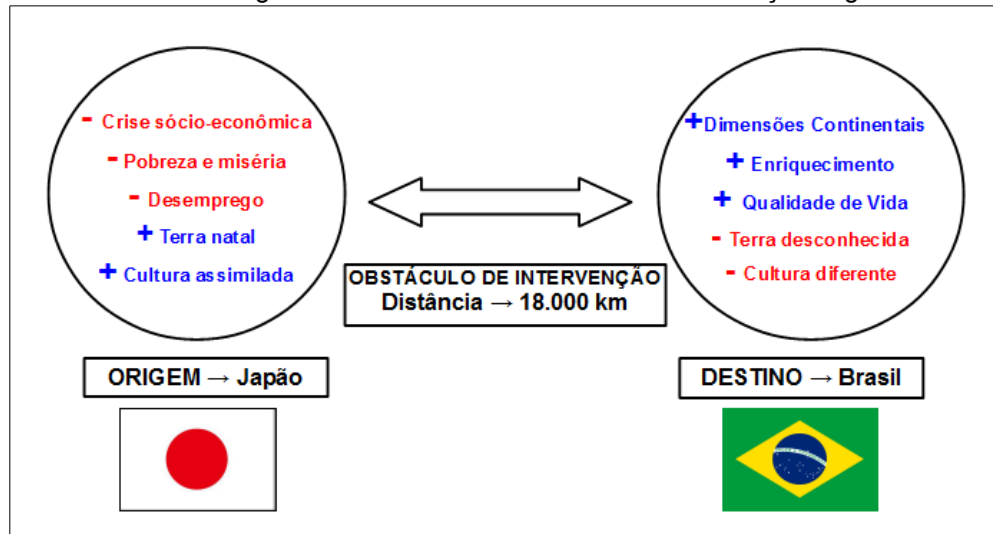
Segundo a concepção de Lee (1966), em cada local existe uma quantidade inúmera de fatores que agem para reter as pessoas dentro daquele local e outros fatores que agem como repulsores. Estes fatores são simbolizados na Figura 1 pelos sinais positivo e negativo, assim como há o sinal neutro indicando os fatores com os quais as pessoas são indiferentes. Contudo, devemos compreender que alguns desses fatores afetam a maior parte das pessoas de uma mesma maneira, enquanto outros afetam de maneira diferente dependendo do contexto experienciado.

A respeito do trato investigativo, assumimos relativamente que a vinda de nikkeys ao Brasil estava predominantemente condicionada por um aspecto positivo do fator associado ao local de destino, caracterizado de acordo com Oguido (1988) pela farta propaganda¹⁶ feita no Japão sobre o Brasil, um país de dimensões continentais que proporcionaria grandes facilidades de enriquecimento, e por um aspecto negativo associado ao fator do local de origem, no que diz respeito à crise sócio-econômica vivenciada no Japão a partir de 1868, em razão de sua reestruturação e abertura para o exterior (BARROS, 1988; DEZEM, 2005; MASIERO e OLIVEIRA, 2005; SAKURAI, 2013; YAMASHIRO, 1986).

Os obstáculos de intervenção, sobretudo, estavam relacionados à distância de deslocamento visto que do Japão ao Brasil existe a necessidade de transposição de dois oceanos, o Índico e o Atlântico, contabilizando aproximadamente 18.000 quilômetros. Assim, podemos reconfigurar o esquema avaliativo de Lee (1966) em relação à vinda dos nikkeys ao Brasil conforme pode ser observado abaixo.

¹⁶ Devemos deixar claro que a propaganda da vinda de nikkeys ao Brasil aconteceu com os imigrantes de todas as origens.

Figura 2 – Fatores de Origem e Destino e os Obstáculos de Intervenção Migratória ao Brasil.



Fonte: Kataoka (2015).

A partir da relação acima, extraímos em conformidade com Golguer (2004) dois fatores que atuam em conjunto para a constituição dos fluxos de migrantes: A) A baixa qualidade de vida no local de origem (Japão); B) Um melhor nível de vida no local de destino (Brasil). Desta forma, constituímos os determinantes de migração geralmente descritos a partir destes grupos, os quais são denominados respectivamente como: fatores *push*, que significa ser impelido ou empurrado; e *pull*, que significa ser puxado ou atraído, ambos atuando de forma conjunta e inter-relacionada. Nesse sentido, os fatores *push* condizentes com a imigração japonesa estariam relacionados em geral com a baixa qualidade de vida experienciada no Japão, em uma crise sócio-econômica, pobreza e miséria, e altos níveis de desemprego. Enquanto que os fatores *pull* estariam relacionados com o Brasil em tais fatores de atração: dimensões continentais, enriquecimento e melhor qualidade de vida.

Entretanto, a compreensão dos fatores *push* resumem que a pessoa teria um ganho muito baixo em seu local atual de moradia, e que qualquer outro local de moradia apresentaria um ganho superior. Os nikkeys tiveram uma grande propensão a migrar, menos em relação a um alto retorno em um novo local de moradia (Brasil), e mais por causa do baixo retorno em seu local natal (Japão), entrando em conformação com o arcabouço histórico de Oguido (1988) e Yamashiro (1986). Os nikkeys foram impelidos preponderantemente a sair de seu local de origem, '*pushed*

out of Japan', em grande parte movida pelas classes de baixa renda, grupo mais característico para tal fator. Desta forma, os fatores *push* tiveram força maior em relação aos fatores *pull*, já que estes estão mais caracterizados pela ação de indivíduos de alta renda, pois conforme Golgher (2004, p. 34) explicita: “Indivíduos localizados nos níveis mais altos de renda, que já tem uma boa qualidade de vida em seu local atual de moradia só mudariam se as vantagens no destino forem muito marcantes”, o que de fato não ocorreu com a história da imigração japonesa, vivenciada em sua maioria por grupos de renda inferior.

Sendo assim, a caracterização da imigração japonesa no Brasil, as motivações, causas e consequências, são motivos de discussão na próxima seção partindo de um contexto ancestral rumo ao Norte do Paraná, recorte central da nossa pesquisa.

1.1.1 – Imigração Japonesa ao Brasil: um contexto ancestral

Primeiramente, tomamos o conhecimento que as motivações que propiciaram a vinda de imigrantes japoneses ao Brasil estão fundadas num processo histórico-geográfico mais amplo, diretamente relacionado a um período de reestruturações político, econômica e social da nação japonesa. Se essa historicidade não for colocada em reflexão, existe a possibilidade de empobrecimento teórico culminando em lapsos explicativos sobre a vivência da comunidade nikkey. O esclarecimento, portanto, desse processo proporciona inteligibilidade a uma fase ulterior da dinâmica migratória da terra do sol nascente ao solo brasileiro.

Nesse sentido, como aponta Yamashiro (1986), a causa da emigração tem início na destruição da economia baseada na produção da terra, isto é, no fim da Era Feudal do Japão (1192-1867), tendo como contexto transformador a fase compreendida como o Período Edo (1603-1867).

Nas discussões encontradas em Sakurai (2013), a era feudal japonesa se caracterizou como uma organização específica das propriedades de terras que se constituíram na forma de feudos, naquilo que compreendemos como o modelo europeu na relação de senhoria e vassalagem. Os senhores desses domínios (*han*) eram chamados de daimio (大名), poderosos senhores territoriais que governavam a

maior parte do país a partir de imensas propriedades de terras¹⁷ hereditárias. Era o domínio dos chefes militares e dos samurais¹⁸ (侍). Estes, se não eram os próprios proprietários de terras, estavam ao serviço de algum daimio.

O feudalismo japonês marcou o declínio do poder político do imperador e de sua aristocracia em Kyoto, para a ascensão – em Edo (atual Tokyo) - da supremacia da classe militar dos samurais na política e administração nacional, representado pelo Xogun (将軍) ou generalíssimo. (BARROS, 1988; SAKURAI 2013; YAMASHIRO, 1986). Dessa forma, o imperador passa a exercer somente um papel de chefia suprema simbólica, enquanto o Xogunato assume um governo militar hereditário, criando uma relação de suserania-vassalagem tendo como elemento produtivo por excelência o camponês, e o elemento regulador-protetivo o samurai.

O período marcante no final dessa era foi decisivo para que o Japão implementasse uma série de medidas remediadoras de uma crise iminente relacionada, sobretudo, a um processo transformador mais abrangente. Ao passo da conflagração do Período Edo ocorre a incidência do governo do Xogunato Tokugawa (1603-1867), que tinha como projeto político a unificação do país mantendo o controle do território ao mesmo tempo que a paz interna.

Conforme Sakurai (2013), esta fase se configurou decisivamente, sendo adotada a política do isolamento racionalmente planejado em que o Japão se isolou comercial e culturalmente do mundo exterior, e passou a se desenvolver internamente, sem o peso da influência ocidental. Isto acarretou consequências negativas à estabilidade sócio-econômica do país. O regime Tokugawa, ao unificar pacificamente o país, não só esvaziou o poder político dos daimios, parecendo estratificar sua supremacia, mas a própria paz extirpou os samurais de sua função guerreira. (BARROS, 1988).

A política isolacionista de Tokugawa também não funcionou, como pode ser

¹⁷ No contexto geográfico japonês, esclarecemos que as imensas propriedades de terras em comparação ao Brasil, por exemplo, podem parecer bem diminutas. Para um país como o Japão, que apresenta um relevo formado aproximadamente de 70% de florestas montanhosas (BARROS, 1988), uma pequena propriedade de terra no Brasil pode parecer imensa segundo a escala territorial japonesa.

¹⁸ Samurai denominava a classe de guerreiros (*bushi*) vassalos de um chefe militar, de um daimio ou do Xogun, constituindo também os próprios comandantes. Nesse sentido, eram dirigentes, proprietários e soldados comportando inúmeras gradações. Indo dos Xoguns, colocados na hierarquia máxima, descendentes da linhagem imperial, a modestos agricultores e funcionários administrativos. (BARROS, 1988; FRÉDÉRIC, 2008).

retratada nas palavras de Barros (1988):

Quando, a partir de 1854, Tokugawa lesada foi incapaz de impedir a abertura do Japão às nações do Ocidente, cujas canhoneiras se ancoram nos portos nipônicos, e quando, além disso, se viu obrigado a assinar com os *nanban* ('bárbaros do Sul'¹⁹) tratados de extraterritorialidade e de cláusulas alfandegárias que praticamente arrombavam o território nipônico à invasão dos estrangeiros e seus produtos, pareceu aos samurais que o xogun se revelara incapaz de cumprir a função precípua de seu título 'generalíssimo para a repressão dos bárbaros'. Intimamente, ele deve ter concordado com os que assim pensavam, pois cede grande parte de seu poder procurando o imperador. Seus sucessores seguem pela mesma vertente e, em 1867, Hitotsubashi Keiki, como um samurai, ele próprio, renuncia, depondo seu cargo e poder nas mãos do imperador. (BARROS, 1988, p. 35).

Assim, a partir de 1868 cessa-se os 264 anos de isolacionismo inaugurando a Época Moderna do Japão historicamente conhecida como a Restauração Meiji. É implementado um novo regime que se impulsiona, principalmente, pela pressão à adaptação ao modelo de desenvolvimento da época baseado no capitalismo ocidental, exigindo incentivos ao comércio e à industrialização, à mobilidade social e à atividade mercantil internacional. Associado a tais questões, de acordo com Oliveira (1997), ocorre a restituição do poder do imperador acabando sumariamente com o governo militar e a classe dos samurais, cujas direções política e administrativa influenciaram o Japão por quase sete séculos. Vários percalços foram enfrentados nesta mudança, tais como: revoltas de ex-samurais e da população, conspirações nacionalistas e explosão da taxa de natalidade. Embora, em curto espaço de tempo o Japão conseguiu solucionar ou contornar seus principais problemas. (DEZEM, 2005). Basicamente, esta nova fase se resume numa tentativa de ocidentalização da nação japonesa e numa nova organização político-social para seguir competitivamente com as potências ocidentais. (BARROS, 1988; DEZEM, 2005; SAKURAI, 2013; YAMASHIRO, 1986).

Este contexto se reflete no aquecimento da economia mercantilista e monetária, ocorrendo uma pressão cada vez mais forte de arrecadação de tributos aos camponeses. A vida na área rural se torna penosa o suficiente para atrair os camponeses, e principalmente filhos destes, para a cidade na busca de trabalho. O Japão se instala numa crise de cunho demográfico decorrente do intenso fluxo para

¹⁹ Denominação pejorativa em relação aos ocidentais.

a cidade, inchando o espaço urbano e catalisando a miséria e a pobreza. (YAMASHIRO, 1986).

Em função disso, alternativas oportunas aparecem com o intuito de mitigar essa problemática. Conforme Oliveira (1997), com a abertura dos portos para a comercialização internacional, vários tratados de amizade, comércio e navegação são negociados entre o Japão e diversos outros países influentes da época. Neste contexto, surge a possibilidade de emigração para localidades como Estados Unidos, Peru, Havaí e Brasil. Essa se torna uma das alternativas para aliviar a problemática social que as reformas estavam trazendo. Aqueles que não conseguem emprego na indústria ou em outras atividades, ou ingressam na massa dos miseráveis urbanos ou permanecem no campo formando excedente populacional, pois não há mais terra para cultivar nem outra ocupação a sua espera. As populações das áreas rurais procuram encontrar um meio de vida em qualquer parte, seja no país, seja no exterior. Esta foi a conjuntura social do Japão pela qual a migração se constituiu, antes de tudo, num fenômeno de fundo socioeconômico com o objetivo de atenuar a recessão econômica. (YAMASHIRO, 1986).

1.1.2 – A Chegada ao Brasil: Do Kasato Maru ao Norte do Paraná

Historicamente, conforme Barros (1988), o Brasil desde o início esteve aberto às influências étnicas e culturais de várias procedências. Não poderia ser diferente com os japoneses. A história da imigração japonesa em solo brasileiro é uma fase peculiar no contexto das saídas dos japoneses para o exterior a partir da Restauração Meiji, ao considerar que o Brasil foi o principal e o último destino. (SAKURAI, 2013).

Compreendendo que a imigração japonesa no Brasil se insere a partir do âmbito das relações mundiais e nacionais, em decorrência de que as migrações internacionais de japoneses somente ganharam solidez no início do século XX, se torna necessária a investigação dos fatores históricos que contribuíram para que as relações diplomáticas entre o Brasil e o Japão se fundamentassem, oportunizando o aspecto migratório.

Segundo Almeida e Iwasa (2012), o contexto histórico vivenciado pelo Brasil

da República Velha ou Primeira República (1889-1930) se caracterizou como o primeiro marcador de uma fase inicial à chegada dos japoneses, período no qual Dezem (2005) especifica como o ano de 1895 o início do estabelecimento de relações diplomáticas com o Japão²⁰. Estava-se vivendo uma transformação no cenário político brasileiro que contribuía para a chegada de imigrantes europeus e asiáticos. Em razão da abolição da escravatura em 1888 e a escassez de mão-de-obra no Brasil, sobretudo nas regiões de produção cafeeira, o país observava a chegada dos europeus em levadas pujantes ao longo de todo o século XIX, e a alternativa japonesa só um século mais tarde, em 1908.

Num primeiro momento a recepção em torno dos nipônicos²¹ não foram das mais favoráveis ou acaloradas, pois respostas negativas frente a estes imigrantes, como uma suposta ameaça à estrutura social da época, se tornaram presentes. Takeuchi (2008) debate que a partir dos anos 1920 e 1940 o discurso antinipônico e a mentalidade xenófoba e racista perpassava o imaginário político brasileiro. Além disso, constatava-se uma visão eurocêntrica nos circuitos de poder da sociedade brasileira (e talvez até hoje). O preconceito e a estigmatização em torno da suposta inferioridade da etnia japonesa foram uma constante, ao passo que a mentalidade eugenista era incentivada e naturalizada. De acordo com Oliveira (1997), os relatos indicavam que a integração de elementos da imigração de tipo asiática na constituição do país não conformava uma composição 'sadia' do povo brasileiro, e inicialmente não eram permitidas entradas mais vultosas. Dezem (2005) discorre que ser japonês naquele momento era representar, acima de tudo, um país mítico, o 'país dos samurais', se conectando à perspectiva orientalista na qual Said (2007) argumenta. Tal visão se sustentava em metáforas ocidentais, em representações caricaturizadas como: a da gueixa, associada ao exótico, frágil e submisso, personificando os mistérios da mulher japonesa; e a do samurai, relacionado ao guerreiro e ao militar, modelo de força, disciplina e conduta moral. (DEZEM, 2005).

Observamos um retrato histórico da ideia pejorativa sobre os nikkeys em Leão Neto (1989), quando relata que o então Deputado Federal Fidélis Reis pronuncia na Câmara, em 1923, um projeto de lei que vetava a entrada de colonos

²⁰ De acordo com Dezem (2005) e Takeuchi (2008), em 5 de novembro de 1895 é firmado entre o Brasil e o Japão o 'Tratado de Amizade, Comércio e Navegação' assinado em Paris.

²¹ Denominação alternativa comumente utilizada para os japoneses.

negros, e controlava a entrada de amarelos. A desconfiança já iniciada a partir de 1908 para com a imigração japonesa, associada à exaltação do 'elemento branco-civilizador', pode ser vista quando Fidélis apela ao então Presidente da República, Washington Luiz:

Não queremos, Senhor Presidente, nem é nosso desejo, abrir aqui um debate sobre a controvertida questão da superioridade ou inferioridade das raças, embora com Gobineau²² propensos a admitir a influência decisiva e incontestável do sangue ariano, ou antes, do louro dolicocefalo de Lapouge e Huxley²³ em todos os progressos da civilização. Baste-nos o erro que consistiu na introdução do preto. Não reincidamos em igual erro com o amarelo. Que importa o interesse econômico de natureza transitória? Aproveite-nos no caso a lição americana. Além das razões de ordem étnica, moral, política e social, e talvez mesmo econômica que nos levam a repelir *in limine* a entrada do amarelo e do preto, outra porventura existe, a ser considerada, que é o ponto de vista estético e a nossa concepção helênica de beleza jamais se harmonizaria com os tipos provindos de uma semelhante fusão racial. (adaptado de LEÃO NETO, 1989, p. 35 e 36).

Ao refletirmos com Gould (1991), a citação acima evidencia a perspectiva racista e discriminatória vivenciada que se espalhava como visão hegemônica de mundo através do 'branqueamento' da sociedade brasileira, resultando nos projetos políticos de incentivo à imigração europeia. A inserção desta migração era compreendida enquanto sinônimo de desenvolvimento, e a mestiçagem um declínio para os progressos civilizatórios.

Esta ideia preconceituosa não era fruto somente de um número qualquer de indivíduos do alto escalão nacional. Estava contida numa discussão mais ampla partindo de um contexto europeu, cuja influência se fez sentir poderosamente e com maior força a partir da segunda metade do século XIX no Brasil, e contribuiu para a receptividade contrária à vinda de imigrantes africanos e orientais. Não foi por mero

²² Gobineau foi um intelectual francês do século XIX, polêmico e controverso pelos seus pensamentos acerca da sistematização das raças humanas. Em suma, um teórico racista. Uma de suas ideias centrais era defender um escalonamento racial elaborando uma teoria classificatória da humanidade, na qual a raça ariana, ou a raça branca, ocuparia o topo da hierarquia social. Abominava os miscigenados, ou os ditos mestiços, por não serem passíveis de serem ordenados em sua teoria, e neste caso, seriam degenerados. (GOMES, 2013).

²³ Quando o Deputado Federal Fidélis Reis faz menção do 'louro dolicocefalo de Lapouge e Huxley' está se referindo a dois dos principais teóricos racistas do século XIX, período no qual o preconceito racial desenvolveu-se dentro de um sistema doutrinário regular. (LÉVI-STRAUSS et. al, 1970). Para tais teóricos, o suposto protótipo superior do ser humano seria o louro dolicocefalo (dolico – distendido; céfalo – crânio, cabeça), isto é, o 'homem nórdico' de crânio alongado, alto, e de olhos azuis, que formaria o *homo europeus*, o tipo humano mais desenvolvido. (AZAMBUJA, 2008).

acaso que se estava vivendo o expansionismo e imperialismo europeu, e neste sentido, foi esperada uma justificação tendenciosa do racionalismo científico em relação à dominação das culturas alheias ao mundo ocidental, já que os 'outros', os países adjacentes à Europa, só poderiam ser inferiores ao 'nós', isto é, ao Ocidente, racional, desenvolvido e familiar. (SAID, 2007).

O determinismo biológico foi experienciado e legitimado como o pressuposto central ao sustentar a proposição teórica de que o valor das pessoas e dos grupos era determinado pelas características herdadas e inatas. Isto é, ao definir como base explicativa as mesmas leis biológicas, oriundas do evolucionismo darwiniano, para explicar a complexidade e disparidade sociais. (GOULD, 1991). Para Gould (1991), o polo epistemológico positivista trazia arcabouço para tais discussões, ao se valer da objetividade e neutralidade científicas como argumentos que traziam validade incontestável aos resultados encontrados, fortalecendo um racismo velado com alguma medida de 'humanismo'. Se um grupo estava em relação de hegemonia para com outro, isso estaria intrinsecamente relacionado à sua natureza superior. A inferioridade de outras etnias estaria explicada por seus genes, legitimando o domínio por direito biológico.

Uma das maneiras pelas quais essa tese era baseada, partiam dos estudos que mediam a inteligência como quantidade isolada e fundamental para mensurar as faculdades superiores dos grupos humanos exemplificada nos 'testes psicológicos' ou na 'craniometria'. Sabemos através de Gould (1991) que estes mesmos testes eram manipulados a favor da ideia eurocêntrica. Os dados quantitativos da análise craniométrica, por exemplo, – que media a circunferência do crânio enquanto capacidade intelectual – se encontraram sujeitos à construção cultural, visto a subversão dos valores reais para legitimar a superioridade da 'raça branca' em detrimento das outras. Isso se constituiu na argumentação central do autor enquanto uma 'Falsa Medida do Homem'.

Entretanto, mesmo com toda essa configuração ideológica, tendo impacto inclusive na legislação brasileira da época, não foi possível interferir no curso da imigração japonesa visto à demanda urgente de trabalhadores.

Assim, os primeiros japoneses vieram para o Brasil em 1908, no dia 18 de Junho, na primeira leva a bordo do navio histórico 'Kasato Maru' (笠戸丸) – Figura 2,

saindo do Porto de Kobe com destino ao Porto de Santos, no Estado de São Paulo. Nas palavras de Oguido (1988, p. 33): “A Partida foi no dia 28 de abril de 1908. A chegada ao porto de Santos no dia 18 de junho. 51 dias no mar. Duas escalas: Singapura e África do Sul. E os mares pela frente”. De acordo com Sakurai (2013), chegaram no Brasil cerca de 250 mil japoneses, entre 1908 e o final dos anos 1970, período no qual a migração diminuiu consideravelmente. Entretanto, neste intervalo houve continuidade de fluxo tendo como exceção o período entre 1942 e 1945 em decorrência da Segunda Guerra Mundial.

Figura 3 – Navio Kasato Maru atracado no Porto de Santos, São Paulo.



Fonte: Acervo das coleções de cartões-postais de Laire Giraud²⁴.

O mentor desta epopeia foi Ryo Mizuno, presidente da 'Companhia de Emigração Imperial do Japão' – Figura 3 –, considerado o baluarte da imigração japonesa no Brasil, além de ter tido atuação significativa na ocupação dos imigrantes no estado paranaense. Ele estabeleceu a ponte conectiva do governo japonês com o brasileiro, assinando em 18 de outubro de 1907 o contrato junto à Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo, chefiada pelo político Carlos José Botelho. A negociação fundamentava as seguintes diretrizes: a permissão para a entrada no país durante um período de três anos; a proporção de 1.000 imigrantes a cada ano; e a composição obrigatória das famílias com 3 a 10 trabalhadores com idades que

²⁴ Disponível em <http://www.portogente.com.br/mardesonhos/historia.php>. Acesso em: 03 nov. 2014.

poderiam variar de 12 a 45 anos, independente de sexo, para trabalhar nas lavouras de café. (ALMEIDA e IWASA, 2012). Assim, o primeiro contingente aportou 793 japoneses no Brasil: 781 estavam contratados para trabalhar nas lavouras do interior paulista, sendo que apenas 12 vieram sem contrato. Posteriormente, a penetração dos imigrantes japoneses adentrou no Paraná, tornando como relevante sua inserção na região norte, ponto central da consolidação da presença nipônica no estado.

Figura 4 – Patrono da Imigração Japonesa ao Brasil.



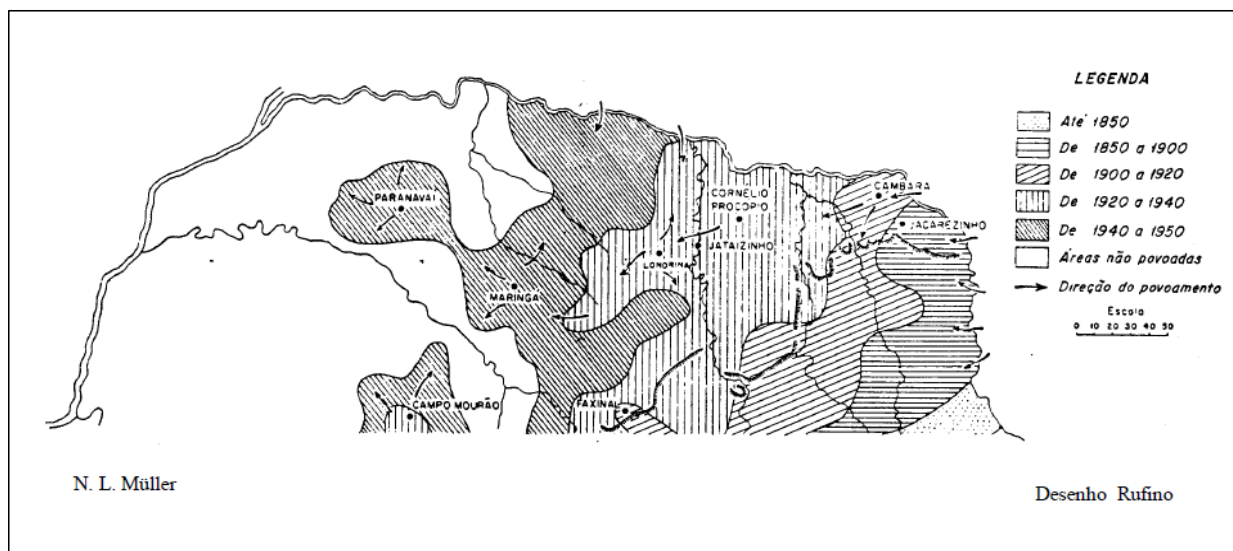
Fonte: Museu Virtual Suzano²⁵.

Primeiramente, a fase de povoamento efetivo do Norte do Paraná aconteceu na segunda metade do século XIX – Mapa 1 -, especificamente na ocupação realizada a partir dos anos de 1860 através dos rios Itararé e Paranapanema. (BERNARDES, 1952; MÜLLER, 2001). Segundo Bernardes (1952, p. 428): “A ocupação da terra realizou-se de modo mais ou menos regular e a zona povoada alargou-se continuamente apresentando-se como o avanço de uma 'frente pioneira' sobre a mata virgem”. A iniciativa foi realizada por fazendeiros que, ao seguirem o percurso para Oeste do café paulista, se atraíram pelas manchas de 'terra roxa' extremamente férteis. Isto acarretou num 'discurso de felicidade' acerca desta região enquanto a 'Terra da Promissão', o 'Eldorado', a nova 'Canaã', um paraíso prometido

²⁵ Disponível em: <http://www.museuvirtualsuzano.com.br/2012/06/ryu-mizuno.html>. Acesso em: 03 nov. de 2014.

de fertilidade, de vasta produção agrícola e de oportunidades iguais de enriquecimento. (ADUM, 2013).

Mapa 1 – Expansão do Povoamento no Norte do Paraná.



Fonte: Müller (2001).

Tal possibilidade atraiu contínuas levas migratórias no início do século XX, dentre elas os japoneses que iniciaram a constituição de uma colônia a partir dos anos 1930 na ocupação do atual território do município de Londrina. Como a inserção dos imigrantes japoneses coincidiu com a abertura da fronteira para a colonização do chamado Norte Novo na ocupação da região de Londrina, a qual pode ser observada no Mapa 1, houve a facilidade de ampliação da presença japonesa e sua consolidação efetiva. Associado a isso, Londrina ficou conhecida pelos japoneses como a 'Colônia Internacional' pelo fato de ter atraído uma grande quantidade de imigrantes de várias origens. De acordo com Oguido (1988), um levantamento realizado em 1938 pela CTNP (Companhia de Terras Norte do Paraná) apontou que 61,7% dos lotes já estavam vendidos nas mãos de imigrantes de 30 origens diferentes. Isto é, de um total de 4.765 propriedades vendidas naquele ano, 1.853 eram brasileiros, 611 italianos e 553 japoneses, entre outras origens tais como: alemães, espanhóis, portugueses, poloneses, ucranianos, húngaros, tchecos, russos, suíços, australianos, lituanos, iugoslavos e romenos.

O motivo primordial para a penetração nesta região, conforme feito menção

anterior, se deu pela característica regional da fertilidade das terras, que começaram a ser colonizadas justamente no período em que as lavouras cafeeiras entraram em declínio produtivo, sobretudo com relação ao extravasamento da cultura cafeeira paulista. (MÜLLER, 2001). Inicia-se, conforme Oguido (1988), a Era do 'Ouro Verde' dada a relevância que o café, tido enquanto 'árvore dos frutos de ouro', possuía no contexto político-econômico, se tornando o principal produto da colonização do Norte do Paraná. (OGUIDO, 1988). Além disso, entre outros fatores estavam relacionados o preço das terras em razão das facilidades de pagamento e a idoneidade da empresa colonizadora, a CTNP, contribuindo para a entrada dos imigrantes no Estado (LEÃO NETO, 1989; OGUIDO, 1988).

Em razão da farta propaganda feita no Japão a respeito do Brasil, muitos foram atraídos pela aventura incerta e perigosa no país, pela imagem divulgada de um território de dimensões continentais, que oferecia grandes facilidades para se fazer fortuna. A maioria tinha por plano inicial trabalhar duro alguns anos e voltar rico, ou com boa situação financeira, porém, isso não foi efetivado, e na verdade a imensa maioria adotou o Brasil como pátria, apesar das dificuldades e precariedades. Como se encontra nos relatos de Oguido (1988), os recém-chegados passaram por limitações e obstáculos enormes à assimilação aos aspectos do cotidiano brasileiro, tendo o desconhecimento completo da língua portuguesa dificultando a comunicação e o entrosamento com a sociedade. Além disso, os hábitos e costumes da época, quase que antípodas daqueles vivenciados no Japão, também lhes eram muito estranhos, o que servia os olhos brasileiros um julgamento preconceituoso de seus modos de vida, sendo caracterizados como misteriosos, exóticos e inassimiláveis.

Desse modo, a compreensão espacial da dinâmica sócio-cultural dos nikkeys em solo brasileiro é crucial para a inteligibilidade das suas vivências em práticas culturais, que de forma complexa são constituídas simultaneamente por transformações e permanências. Assim, na próxima seção o conceito de espaço será objeto de discussão na relação com a constituição dos sentidos produzidos pelos nikkeys no Norte do Paraná. Sentidos estes que se traduzem culturalmente.

1.2 – O ESPAÇO NA CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DE NIKKEYS

A palavra 'espaço' promove uma grande variedade de imaginações, produzindo uma grande variação conceitual sobre seu significado. Tal conceito faz parte do ser humano comum ao sujeito científico, do cotidiano à investigação científica, se constituindo num conceito polissêmico. Desdobra vários sentidos e se diferencia frente à ramos específicos do conhecimento. Corrêa (2009, p.15) discute que o espaço pode ser descrito segundo doze acepções diferentes e numerosos qualificativos: “Entre os astrônomos, matemáticos, economistas e psicólogos, entre outros, utiliza-se, respectivamente, as expressões espaço sideral, espaço topológico, espaço econômico e espaço pessoal”. Tomando na presente investigação o pensamento geográfico sobre o espaço, recorreremos ao autor supracitado a formulação de uma periodização objetiva de como este conceito foi compreendido ao longo do tempo, ou melhor, de como foi concebido nas diferentes correntes teóricas da Geografia.

De uma maneira geral, o autor propõe que no período da Geografia Tradicional, no final do século XIX até a década de 1950, o espaço não se constituía enquanto categoria central de análise geográfica, pois a relevância teórica estava envolta nos conceitos de paisagem e região. Posteriormente, no movimento da Geografia Teorético-Quantitativa, a partir da década de 1950, o espaço é considerado conceito-chave pela primeira vez na história do pensamento geográfico, começando a ser analisado a partir da confecção de modelos matemáticos com sua correspondente quantificação e estatística, contendo uma influência geopolítica pragmática, fortemente vinculada ao contexto da Guerra Fria.

Foi a partir dos anos de 1970, e ao longo dos anos de 1980, que acontece um processo de renovação epistemológica da ciência geográfica e de maneira correspondente no conceito de espaço. É neste contexto, de acordo com Soja (1993), que o pensamento geográfico passa a incorporar a dimensão espacial de forma mais destacada e central, a partir da reestruturação da Geografia sob orientação marxista. O contexto fornecia um novo cenário da cultura do tempo e do espaço, na redefinição da natureza e experiência cotidiana do mundo moderno, ao ser inaugurado uma nova configuração do tecido social. Moraes (2003, p. 36)

explicita de modo mais detalhado que:

O espaço se globalizara nos fluxos e nas relações econômicas. Vivia-se o capitalismo das empresas multinacionais, dos transportes, e das comunicações interoceânicas. A realidade local era apenas elo de uma cadeia, que articulava todo o planeta. Isto defasou o instrumental de pesquisa da Geografia, implicando numa crise das técnicas tradicionais de análise. Estas não davam mais conta nem da descrição e representação dos fenômenos da superfície terrestre. Criadas para explicar situações simples, quadros locais fechados, não conseguiam apreender a complexidade da organização atual do espaço.

Com o surgimento da Geografia Crítica, se contrapondo ao postulados lógico-positivistas, se apresentou uma postura mais contestadora, com maior comprometimento social e político. Esta mudança de perspectiva levou em consideração a influência das concepções da filosofia e das ciências humanas e se fundamentou no materialismo histórico e dialético. (MORAES, 2003).

Entretanto, de acordo com Souza (1996), assumimos que aquilo que a Geografia Crítica construiu em relação às discussões referentes ao conceito de espaço não podem ser vistas enquanto um ponto de chegada de uma conceituação exigente, isto é, na compreensão que o espaço não pode ser entendido apenas como uma realidade objetiva: “(...) um espaço concreto, um espaço geográfico criado nos marcos de uma determinada sociedade” (SOUZA, 1996, p. 22). Contudo, tal perspectiva espacial se coloca como um ponto de partida válido na presente investigação. Pois, se nosso horizonte de discussão está relacionado à compreensão de como as transformações e permanências de símbolos residuais culturais de *nikkeys* são constituídas, esta constituição intersubjetiva se dá primeiramente através de nossas organizações espaciais. No Brasil, uma destas propostas se refere às reflexões do geógrafo Milton Santos, cujos pressupostos marcam o início da inteligibilidade espacial que adotamos.

Antes de mais nada, a concepção espacial de Milton Santos se fundamenta numa abordagem estruturalista. Em Massey (2008) refletimos que o estruturalismo é uma abordagem teórica que privilegia a associação da estrutura, a noção de sincronia, o espaço *per se*. O espaço, neste sentido, se constitui enquanto uma absoluta negação do tempo, ou melhor, a negação da narrativa temporal. É uma concepção de espacialidade fechada como esfera de imobilidade, de fixidez, um

espaço apolítico no qual o tempo e a história reivindicaram para si a 'política'. Como visto em suas palavras:

(...) o espaço é apresentado como a esfera da estase e da fixidez. É conceituação do espaço que, uma vez mais, é realmente uma residualização e deriva do pressuposto que o espaço se opõe ao tempo e não tem temporalidade. Pensado desta maneira, 'espaço' realmente seria o domínio do fechamento, e esse, por sua vez, o transformaria no domínio da impossibilidade do novo e, portanto, do político. (MASSEY, 2008, p. 66).

O geógrafo Milton Santos apresentou diferentes concepções do espaço estruturalista ao longo de sua carreira. Podemos mencionar sua compreensão espacial, por exemplo, a partir de suas reflexões em 'Por uma Geografia Nova' (1978), na qual o autor defende uma concepção de um espaço social ou um espaço humano influenciado pelo processo histórico. O espaço seria um elemento que se define pelas relações sociais, sobretudo pelo conjunto, definindo-o e sendo definido. Isto é, uma fator social e uma instância da sociedade, uma estrutura social que condiciona as demais instâncias sociais.

Compreendemos que a perspectiva estruturalista de Milton Santos comportam uma relevância considerável para a compreensão das dinâmicas espaciais na sua forma mais objetiva, se constituindo como um ponto de partida válido, pois entendemos que as relações inter-subjetivas são construídas na interdependência com a vivência na materialidade. Entretanto, a proposta reflexiva da presente dissertação privilegia o contato relacional e o significado na constituição da dinâmica de transformações e permanências dos símbolos residuais culturais de nikkeys.

Assim, buscamos compreender como as experiências constituem-se enquanto narrativas. Entendendo que estas narrativas acontecem em relação às espacialidades, e não meramente numa compreensão de que os fenômenos se realizam num espaço absoluto, objetivo, e sem dinamismo. Acima de tudo, as narrativas são elaboradas segundo as vivências de nikkeys através das espacialidades, onde são constituídas simultaneamente através transformações e permanências de seus símbolos residuais culturais, representando uma dinâmica espaço-temporal significativa.

Este resultado investigativo corrobora a proposição teórica elaborada por

Santos (2002), ao conceituar que todos os espaços são espaços-tempos assim como todos os tempos são tempos-espaços. Ou melhor:

O espaço, pois, transforma-se no modo privilegiado de pensar e agir o fim do século e o princípio do terceiro milênio. Assim sendo, é de pensar que as representações sociais do espaço adquiram cada vez mais importância e centralidade analíticas. Os nossos próprios tempos e temporalidades serão progressivamente mais espaciais. É comum identificar as nossas trajetórias pessoais a sucessão do tempo da família, da escola e do trabalho. Foi em atenção a essa sucessão que se constituíram muitos dos ramos da sociologia e de outras ciências sociais: a sociologia da família e da infância, a sociologia da educação e da juventude, a sociologia do trabalho e da produção, a sociologia do lazer e da terceira idade. Começamos hoje a ver que cada um destes tempos é, simultaneamente, a convocação de um espaço específico que confere uma materialidade própria às relações sociais que nele têm lugar. A sucessão de tempos é também uma sucessão de espaços que percorremos e nos percorrem, deixando em nós as marcas que deixamos neles. (SANTOS, 2002, p. 194).

Por muito tempo, segundo este autor, a compreensão temporal dominou o pensamento moderno. Contudo, neste começo de século XXI, em razão das transformações sociais, econômicas e culturais, a dimensão espacial do espaço-tempo tem adquirido maior visibilidade. Em decorrência do desenvolvimento das tecnologias da informação, comunicação e produção, ainda conforme Santos (2002), foram criadas simultaneidades temporais entre pontos cada vez mais distantes no espaço, sendo possível experienciar uma 'compressão do tempo-espaço'. E esta comprovação teve um papel estruturante decisivo no plano da prática social assim como na experiência pessoal, onde cada ser humano constitui interativamente sua geografia.

Tal reflexão também se complementa e corrobora à proposta de Soja (1999), ao relevar o imperativo da compreensão espacial dos fenômenos sociais. Entendemos que os estudos críticos contemporâneos nas ciências humanas e sociais tem experimentado uma virada espacial sem precedentes. No sentido que começaram, sobretudo a partir do final do século XX, a interpretar o espaço e a espacialidade da vida humana com o mesmo olhar crítico e poder interpretativo proporcionado ao tempo e à história, às relações sociais e à própria sociedade, confluindo com a proposição de Santos (2002). Nos últimos dois séculos, as discussões sobre a condição do ser humano no mundo Ocidental focaram primordialmente as características temporais e sociais da existência humana entre a

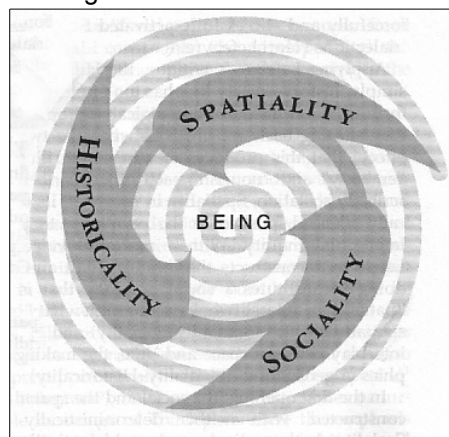
'historicidade' e a 'socialidade' do ser-no-mundo.

O que argumentamos com Soja (1999) é que agora se apresenta uma 'trialética do ser da espacialidade-socialidade-historicidade' – Figura 5 -, ou mais simplesmente, de uma visão 'tridimensional' mais que 'bidimensional' de conceituar e compreender a geograficidade. Em suas palavras:

Colocado de maneira diferente, a produção social da espacialidade humana ou a 'confeção de geografias' está se tornando tão fundamental para compreender nossas vidas e as esferas das nossas vidas, quanto a produção social de nossas histórias e sociedades.²⁶ (SOJA, 1999, p. 262).

As narrativas existenciais de homens e mulheres nikkeys no Norte do Paraná devem relevar as trialéticas do ser, compreendendo que uma inteligibilidade mais plena de como se constituem as tranformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys se dão através das interações complexas desses três termos, 'espacialidade-socialidade-historicidade'. Desta forma, o que enfatizamos é a consideração não só da espacialidade, mas também da compreensão que as narrativas de nikkeys estão dependentes de uma socialidade e historicidade específicas, as quais foram evidenciadas na seção anterior.

Figura 5 – A Trialética do Ser.



Fonte: Soja (1999, p. 263).

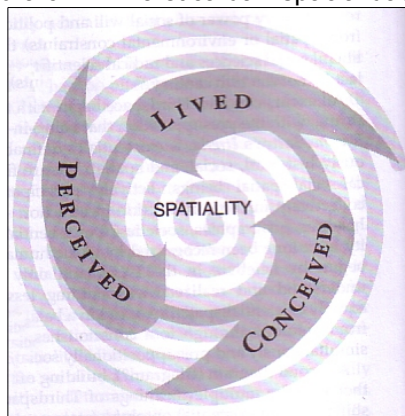
Atentamos ao que Soja (1999) discute quando discorre que:

²⁶ Texto original: "Stated somewhat differently, the social production of human spaciality or the 'making of geographies' is becoming as fundamental to understanding our lives and our life worlds as the social production of our histories and societies". (SOJA, 1999, p. 262).

Especialistas (historiadores, geógrafos, sociólogos) podem focar de modo mais profundo em uma dessas maneiras de pensar, mas quando isso é feito por caminhos que excluem uma atenção significativa às outras duas dimensões existenciais, existe o perigo de silenciar em demasia aquilo que importa à vida humana, de cair em determinismos histórico, social ou espaço-geográfico alienantes. A nossa inclinação e senso prático pode fazer com que enfatizemos um dos três campos, mas nós devemos sempre tentar manter uma consciência crítica alerta e aberta aos poderes equivalentes dos três trabalhando juntos interdependentemente.²⁷ (SOJA, 1999, p. 263).

Nesse sentido, no contexto contemporâneo de uma virada espacial, com Soja (1999) discorremos acerca de uma 'trialética da espacialidade' – Figura 6 – de acordo com o pressuposto discutido anteriormente. Por muito tempo o espaço foi apreendido de maneira dominante pelo dualismo da percepção e concepção, tidas respectivamente como 'Primeiro Espaço' e 'Segundo Espaço'. Isto é, respectivamente, a percepção espacial se referindo à experiência objetiva do mundo em termos de medição e mapeamento dos fenômenos, e a concepção do espaço no sentido subjetivo e 'imaginado' de proporcionar forma e sentido através de representações espaciais.

Figura 6 – A Trialética da Espacialidade.



Fonte: Soja (1999, p. 265).

A expansão do escopo da nossa imaginação geográfica está na consideração de um espaço percebido, concebido, e também numa terceira dimensão, ou seja, de

²⁷ Texto original: "Specialists (historians, geographers, sociologists) may focus more deeply on one of these modes of thinking, but when this is done in ways that exclude significant attention to the other two existential dimensions there is the danger of silencing too much of what matters in human life, of falling into narrow-minded historical, social or spatial-geographical determinisms. Practicality and inclination may dictate that we emphasize one of the three fields over the others, but we must always try to maintain a critical consciousness that is aware of and open to the potentially equivalent powers of all three working interdependently together". (SOJA, 1999, p. 263).

um espaço vivido para além de uma lógica binária 'objetivo-subjetivo'. Este 'Terceiro Espaço', ou uma via complementar da compreensão espacial, agrega a vivência específica dos grupos sociais e das suas práticas na constituição espacial, confluindo com os objetivos da nossa investigação. Esta é uma abordagem da realidade espacial baseada numa política cultural na qual se releva a vivência a partir da diferença e da identidade, considerando a complexidade inter-relativa das categorias de classe, etnia e gênero, indo além de uma vivência espacial hegemônica que desconsidera a pluralidade e a multiplicidade existencial.

O que enfocamos é uma inteligibilidade pós-estruturalista, dinâmica, interativa, que releva a complexidade da experiência. Assumimos que os nikkeys percebem, concebem e vivenciam a espacialidade para dar fruto às suas narrativas existenciais de um momento sócio-histórico específico. Isto está relacionado à constituição de transformações e permanências de seus símbolos residuais culturais fortemente vinculadas ao aspecto espaço-temporal, cuja demonstração efetiva será tratada ulteriormente. Entretanto, quando pensamos nos nikkeys, e conforme foi evidenciando na produção das entrevistas, devemos compreender que o convívio sócio-espacial nas associações japonesas tem por objetivo a reprodução de símbolos residuais culturais a partir de suas práticas sociais. A prática da língua japonesa, do taiko, ou de qualquer outra manifestação deste tipo, são símbolos residuais culturais, segundo a concepção de Cosgrove (1998), ou seja, reminiscências de circunstâncias cotidianas vivenciadas no Japão, os quais são trabalhados cotidianamente e incentivados por tais entidades, embora o resultado não seja a sua conformação integral da maneira que foi trazida pelos pioneiros visto as transformações do processo cultural.

Evidenciamos nos resultados de campo que existe uma dinâmica de forças equivalentes nas vivências espaciais de nikkeys, já que existe uma configuração equitativa de transformações e permanências de seus símbolos residuais culturais. Da mesma forma que há símbolos residuais culturais que ainda permanecem nas práticas cotidianas destes sujeitos, existe em contrabalanceamento a subversão de alguns desses resíduos e adoção de outros sentidos de vida.

Tal constatação promove uma ruptura com a concepção de cultura supra-orgânica, comumente associada à Carl Sauer, naquilo que Corrêa (2003) esclarece

de uma cultura dotada de poder auto-explicativo e quase que metafísica, agindo predominantemente sobre indivíduos passivos, meros mensageiros desta entidade chamada 'cultura'. Neste caso, não podemos afirmar que existe uma 'cultura japonesa' com validade atemporal nas espacialidades constituídas por nikkeys no Norte do Paraná, como se estes agissem como meros receptáculos passivos da ação legítima da 'cultura japonesa'. Existem resignificações das vivências espaciais através de seus símbolos residuais culturais constantemente negociados em transformações e permanências. Logo, advogamos que a cultura está dependente das constituições inter-relacionais performativas, contingentes e renegociáveis, não havendo um modo pré-determinado da sua manifestação visto a multiplicidade existencial através das espacialidades. Existem símbolos residuais culturais de uma vivência sócio-espacial que remonta a um passado japonês e que foram trazidos pelos primeiros imigrantes ao Brasil, mas que ainda ecoam nas práticas cotidianas de seus descendentes, não de maneira integral, mas simultaneamente estabelecida em transformações e permanências de seus aspectos.

Dessa forma, nos inserimos também à discussão de Rose (1999) ao afirmar que o espaço é dinâmico e passível de transformação. Se situa histórica e geograficamente, sendo constituído segundo as *performances* situacionais da relação inter-individual. Esta compreensão espacial advoga às relações sociais uma condição interdependente de constante processo constitutivo. O espaço não é um 'ser' atuante a ser preenchido ou estendido, reivindicando que se corre o perigo de se produzir uma articulação espacial contingente da relação fundacional. Ao invés disso, compreendemos que o espaço é praticado, a matriz do jogo, simultaneamente dinâmico e interativo, se revelando em formas e configurações constituídas de maneira performática.

Não relacionamos a inteligibilidade espacial a um estado compulsoriamente fixo, estático, ou, meramente sintonizado à uma estrutura permanente da realidade, sem movimento e dinamismo. Em Massey (2008), discorremos que o espaço deve ser considerado como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, na proposição plural de narrativas contemporâneas, esfera na qual distintas trajetórias coexistem. O espaço é heterogêneo, marcado por múltiplas possibilidades de existências, pois:

(...) reconhecemos o espaço estando sempre em construção. Precisamente porque o espaço, nesta interpretação, é um produto de relações-entre, relações que estão, necessariamente, embutidas em práticas materiais que devem ser efetivadas, ele está sempre no processo de fazer-se. Jamais está acabado, nunca está fechado. Talvez pudéssemos imaginar o espaço como uma simultaneidade de histórias-até-agora. (MASSEY, 2008, p. 29).

Quando abordamos esta discussão estamos nos referindo necessariamente também a uma condição urbana. Ao levarmos em consideração que o recorte espacial desta investigação se insere no Norte do Paraná por meio de dois agrupamentos de municípios, Londrina e Maringá, Uraí e Assaí, pensamos que as vivências espaciais na relação com as narrativas existenciais de nikkeys se entrelaçam através destas organizações espaciais. Não no sentido de possuírem, através de suas disposições físicas e estruturais, atuações determinantes nas inter-relações de nikkeys, mas entendendo que esses municípios fazem parte da constituição trialética espacial (SOJA, 1999) de nikkeys na forma expressiva da cidade influenciando suas dinâmicas sócio-culturais.

Compreendemos, pois, que a ordem espacial da cidade vai além de uma forma que se traduz simplesmente pela contiguidade das moradias ou pelo simples adensamentos da população. Conforme Gomes (2014), a cidade é um tipo de associação entre as pessoas, associação esta que possui uma forma física e um conteúdo, ou melhor, uma disposição física unida à sua disposição sócio-comportamental. A condição urbana desses municípios no Norte do Paraná permeia a ligação pelo qual se evidencia a constituição das dinâmicas de forças equivalentes de transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys, conforme evidenciado nos dados coletados.

Sabendo que é de acordo com esse fundamento teórico geográfico que buscamos compreender a presente investigação, versa elucidarmos a respeito do aspecto cultural da constituição de mapas de significado imbricada na concepção de símbolos residuais culturais. Se as narrativas existenciais de nikkeys se constituem através das espacialidades, estas ocorrem na contigência e inter-subjetividade cultural.

1.3 – CULTURA ENQUANTO MAPAS DE SIGNIFICADO E SÍMBOLOS RESIDUAIS CULTURAIS

Inicialmente, seguimos uma abordagem cultural que valoriza a dinâmica, interatividade, e a contigência da constituição das espacialidades, a qual se insere na perspectiva da 'Geografia Cultural Pós-80'. Por este viés, a cultura tem um sentido restrito no qual os significados produzidos pelos diversos grupos sociais tem papel central no que concerne às diferentes esferas da vida na relação com as espacialidades (CORRÊA e ROSENDAHL, 2012). A cultura não tem um papel determinante, mas é constituída através das relações sociais dos diferentes grupos, entrando em conexão com a proposição espacial de Massey (2008).

O aspecto imaterial, simbólico e intersubjetivo proporcionam a criação de significado ao ser humano, atribuindo valor e sentido à vida em sociedade. E assim, tendo em vista o grupo pesquisado de nikkeys do Norte do Paraná, diferentes significações à nível de vivência espacial podem ser evidenciadas, sobretudo, no contato com a heterogeneidade cultural brasileira (CORRÊA e ROSENDAHL, 2003). Isto proporciona uma pluralidade de narrativas, múltiplos sentidos de mundo que organizam a inter-relacionalidade destes sujeitos.

Nos postulados de Jackson (1989), a cultura deve ter um viés interpretativo dependendo da inter-individualidade, das trocas intersubjetivas entre os diferentes grupos, o que produz diferentes 'leituras' sobre as espacialidades. A cultura se refere ao nível pelo qual os grupos sociais desenvolvem padrões distintos de vida, ou melhor:

(...) as culturas são 'mapas de significado' através dos quais o mundo se torna inteligível. As culturas não são simplesmente sistemas de significado e valor que são carregadas ao redor da cabeça. Elas se tornam concretas através de padrões de organização social (JACKSON, 1989, p. 2).²⁸

A cultura não é imutável, mas dinâmica, interativa e (re)criada se constituindo enquanto mapas de significado que (re)orientam o rumo da constituição das espacialidades vividas. Mais do que isso, ainda conforme Jackson (1989) a cultura

²⁸ Texto original: "(...) cultures are maps of meaning through which the world is made intelligible. Cultures are not simply systems of meaning and value carried around in the head. They are made concrete through patterns of social organization". (JACKSON, 1989, p. 2).

emerge também como um domínio no qual as contradições econômicas e políticas são contestadas e resolvidas. Isto não quer dizer que a cultura é reduzida à determinantes econômicos e políticos. O que está em foco é a relação entre sociedade e cultura, insistindo na autonomia relativa do cultural, compreendendo que o cultural também é político, sempre negociável. A cultura não deve ser tomada somente como socialmente construída e expressa geograficamente. Admitimos que a cultura também é constituída espacialmente e envolta em relações de poder, numa dinâmica de dominação/subordinação e ideologia/hegemonia.

Assim, compreendemos que alguns aspectos culturais estão em relação de dominação a outros por se manterem mais permanentes ao longo do tempo, já que proporcionam maior significado às suas práticas sociais. Nesse sentido, de acordo com os resultados do trabalho de campo ficou evidente, de acordo com Cosgrove (1998), que a cultura também se refere a uma singularidade histórica que a caracteriza como um símbolo residual, isto é, traduzida em manifestações culturais que sobraram do passado e ainda produzem sentido à experiência cotidiana. As atividades dos grupos sociais adquirem importância por reproduzirem alguns destes símbolos residuais culturais, considerados hegemonicamente mais relevantes, e excluindo outros que já não fazem mais sentido à atual configuração de suas práticas.

Ao associarmos esta inteligibilidade cultural com o grupo pesquisado, levamos em consideração o entrelaçamento cultural da vivência dos nikkeys com a sociedade brasileira na relação com a residualização cultural japonesa trazida pelos primeiros imigrantes. Esta consideração complexifica e enriquece a pluralidade das visões de mundo, motivo pelo qual se observam alguns nikkeys que vivenciam a espacialidade brasileira, aceitando as normas e convencionalidades socioculturais, mas que carregam uma bagagem cultural residualizada dos antigos. De uma maneira mais aparente, esta carga se evidencia em corpos que carregam marcas que indicam a origem oriental, se aprofundando em atitudes e padrões de pensamento específicos.

Segundo Dezem (2005), sabemos que estas mesmas marcas corporais e a própria imagem do nikkey foi estereotipada produzindo discursos antes e após a vinda dos primeiros imigrantes em 1908 quando aportaram no Porto de Santos,

conforme evidenciado no capítulo anterior. A caricatura do oriental é fruto desse período no qual se disseminaram preconceitos generalizados contra os 'amarelos', e especificamente, ao imigrante japonês. Estigmatizado como cidadão exótico e inassimilável para compor a nação brasileira, se evidenciou nesse contexto discursos que acabaram por alimentar atos de xenofobia e repressão. A própria imprensa da época veiculava através de revistas e jornais uma representação metafórica desses imigrantes, pois:

Inicialmente o Japão e os japoneses foram representados por metáforas ocidentais como o 'exotismo da gueixa' e a 'bravura dos samurais'. Imagens persistentes até os dias de hoje no imaginário coletivo e que acabaram se tornando atemporais como representação do Japão e do povo japonês. (DEZEM, 2005, p.7).

Esta configuração imaginativa tentava proporcionar razão e sentido a um universo à parte da metanarrativa ocidental, no que Said (2007) denomina de Orientalismo. Isto é, uma fantasia adjetivada à nikkeys foi inventada por motivações de relações de poder, para sustentar uma hegemonia que, de alguma maneira, influenciou a prática científica invisibilizando esse grupo, conforme Silva (2009) argumenta.

Contudo, afirmamos que ainda existe uma identidade relacionada a um 'mundo mítico conceitual japonês', cuja associação se dirige diretamente a nikkeys na espacialidade brasileira, mas que não passa de mera fantasia. Pois, ficou evidenciado em trabalho de campo evocações que afrontam as barreiras de alteridade, no sentido de uma subversão da supremacia da 'tradição japonesa', que se diferencia em termos geracionais e de gênero.

Se a cultura japonesa pode ser entendida de modo essencialista enquanto uma tradição que se fundamenta, nas discussões de Benedict (1972), pelas prerrogativas de sexo, geração, primogenitura e estrutura hierárquica familiar, se evidenciou que homens e mulheres nikkeys do Norte do Paraná solapam esse embasamento supostamente atemporal, tido enquanto continuidade inabalável. Nas evocações proferidas por nikkeys, a cunho de análise mais profunda nas seções posteriores, ficam demonstradas que a estrutura patriarcal tradicionalmente conferida às relações sociais de nikkeys não se mostra como uma configuração homogênea ao longo das gerações e de suas relações de gênero.

Sendo assim, sabendo da importância das relações inter-geracionais e de gênero, na próxima seção será colocada em questão a discussão teórica do que se entende por geração e gênero na confrontação com o processo empírico.

CAPÍTULO II – PENSANDO EM TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS SEGUNDO RELAÇÕES INTER-GERACIONAIS E GENERIFICADAS

Tomando como base os resultados do trabalho de campo as duas tipologias, as relações inter-geracionais e generificadas, se mostraram de fundamental importância na constituição das vivências destes sujeitos no Norte do Paraná. A constatamos a dinâmica de forças equivalentes de transformações e permanências de símbolos residuais culturais destes sujeitos. Estes símbolos perpassaram reorientações de sentido no que se referem às vivências cotidianas entre as gerações, de uma geração mais antiga para uma mais nova, e no sentido dos papéis sociais atribuídos aos homens e mulheres nikkeys, vista a desconstrução de uma 'tradição cultural' ainda supostamente arraigada nestas pessoas. Assim, uma reflexão em torno dos conceitos de geração e gênero se torna necessária para refletirmos posteriormente na relação com a empiria.

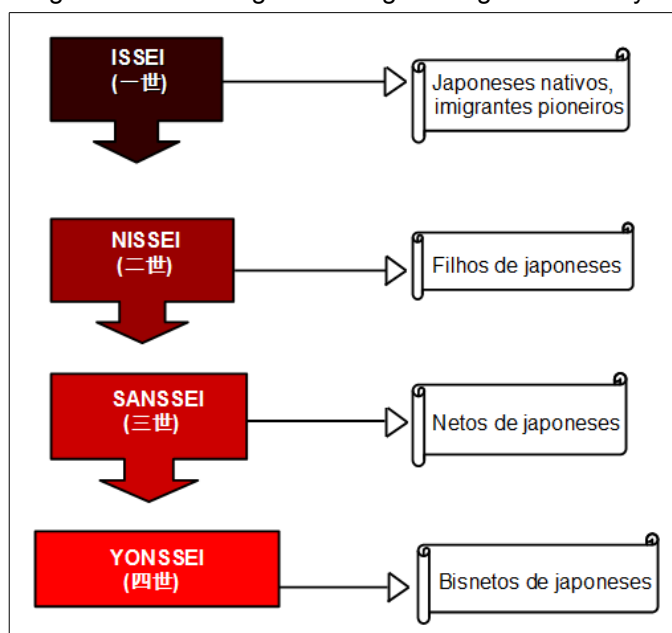
Primeiramente, conforme Doll (2012), o conceito de geração tem ganhado nos últimos anos atenção especial, principalmente em razão do envelhecimento populacional e das mudanças na sociedade contemporânea. No caso brasileiro, por exemplo, Carvalho e Wong (2006) alegam que no início deste século e nas próximas décadas o Brasil apresentará um declínio da mortalidade nas idades mais avançadas, e conseqüentemente, isto terá como efeito uma aceleração do processo de envelhecimento. Desde o começo do século XXI, os gastos sociais do governo federal têm favorecido os idosos. (GOLDANI, 2004).

Argumentamos, então, com Forquin (2003) que a concepção de geração possui diversos sentidos possíveis, tanto na linguagem do cotidiano quanto no uso que dela são feitas no vocabulário educativo. Excluindo o sentido ativo da palavra geração – ação de gerar, produzir, de engendrar um ser vivo – é possível identificar três concepções principais. A primeira delas pode ser considerada como de cunho genealógico, especificando as relações de filiação ou linhagem (primeira, segunda ou terceira geração). O segundo uso do termo é voltado para a vivência de um certo período de vida, como a 'gerações dos jovens' ou a 'geração dos adultos'. E a terceira concepção de geração se assenta no sentido sócio-histórico, sendo utilizado principalmente para a demarcação de uma determinada geração histórica, como a

geração da ditadura militar brasileira ou a geração Y²⁹.

Na presente dissertação utilizamos a primeira concepção de geração de Forquin (2003) na acepção genealógica, já que no processo de delimitação das pessoas a serem entrevistadas em trabalho de campo demarcamos quatro filiações possíveis ao grupo (ver Figura 7), isto é, nikkeys de primeira geração – issei; segunda geração – nissei; terceira geração – sansei; e quarta geração – yonssei³⁰. (ASARI e TSUKAMOTO, 2008). Nossa compreensão e nossa prática nos levou a tomar como referência os imigrantes pioneiros, os issei, originando as linhagens subsequentes como se observa abaixo:

Figura 7 – Sentido geracional genealógico de nikkeys.



Fonte: Kataoka (2015).

Ao considerar isso, nos associamos segundo Domingues (2002), que a discussão acerca da inteligibilidade geracional também deve superar uma noção homogeneizadora ao ir além de uma compreensão centralizadora. Como se as identidades geracionais estivessem munidas de significados claros e estáveis, na relação com aquilo que Hall (2003) considera de sujeitos com identidades supostamente unificadas, calcadas num 'eu' coerente e esclarecido.

²⁹ A geração Y se define como a geração histórica delimitada a partir de 1978. (LOIOLA, 2009).

³⁰ Informamos que as designações filiativas de issei, nissei, sansei e yonssei não são empregadas de maneira plural na prática verbal ou escrita. Mesmo quando nos referimos a uma maior quantidade de pessoas que compõe essas gerações. Exemplo: "os nissei de Maringá".

Admitimos com Bossé (2004), então, que as identidades geracionais são formadas por um processo de diferenciação, seja pelo pertencimento ou exclusão, isto é, na medida em que cada uma das gerações filiativas de japoneses (ver Figura 8) adquirem identificação própria em relação às suas alteridades mútuas. A formação da identidade geracional, nesse sentido, estabelece uma dinâmica de consideração ou negligenciação de elementos, pois se recusando a se identificar pelo outro já se indica uma identificação negativa ou ao contrário. (BOSSÉ, 2004). Mas se valendo da multiplicidade das narrativas, apontamos que a formação identitária tem um caráter contextual e construído. Desse modo, afirmamos que:

A identidade é uma construção social e histórica do 'próprio' (do *soi*, do *self*) e do 'outro', entidades que, longe de serem congeladas em uma permanência 'essencial', estão constante e reciprocamente engajadas e negociadas em relações de poder, de troca ou de confrontação, mais ou menos disputáveis e disputadas, que variam no tempo e no espaço. (BOSSÉ, 2004, p. 163).

Assim, firmamos uma visão heterogênea na qual a interatividade detém papel crucial na produção de uma identidade geracional, pois mesmo que um grupo de pessoas pertença a uma mesma filiação – por exemplo, homens e mulheres nisseis – elas constituem vivências espaciais específicas, não havendo uma maneira única de formação identitária, visto que cada pessoa estabelece para si uma rede de socialização complexa e variada. Nesse sentido, não há uma uniformidade discursiva do grupo de nikkeys nas suas relações inter-geracionais, como se numa mesma geração houvesse uma convencionalidade estanque dos mapas de significado construídos, ou, num mesmo rumo de proporcionar razão à existência. A formação discursiva geracional é plural e performativa, do mesmo modo que compreendemos as noções espaciais de Massey (2008) e Rose (1999), pois está sempre em construção e deste modo não há garantias de sua validade contínua. É pela própria sucessão do tempo-espço que ela vai se valer de um *modus operandi* específico para determinado contexto.

A geração, sendo assim, de acordo com Feixa e Leccardi (2010) se vale do período de tempo no qual sua identidade é constituída a partir de recursos e significados que estão social e historicamente disponíveis no momento em que são vivenciados. Como Domingues (2002) discute, a geração está relacionada por um

tipo de coletividade que se articula interativamente aos processos históricos de mudança social, se colocando como um princípio explicativo de uma certa condição espaço-temporal vivenciada. (SANTOS, 2002; SOJA, 1999). Por possuírem eventualidades constitutivas, afirmamos que as gerações ressignificam suas identidades e, conseqüentemente, abrem caminhos para novas possibilidades de ação.

Nesses termos, a compreensão das relações inter-geracionais está dependente interativamente, se viabilizando contingencialmente pela pluralização das ligações inter-subjetivas. Notamos que as gerações além de estarem imbricadas basicamente num sentido genealógico, também lhe são destacadas o papel da experiência na formação do aspecto inter-subjetivo que a constitui (BORGES e MAGALHÃES, 2011). Se as *performances* das vivências espaciais proporcionam a possibilidade pela qual estas experiências adquirem um significado específico a um dado contexto histórico-geográfico, a geração também pode ser considerada tal qual o espaço. Ou seja, a esfera da possibilidade da multiplicidade, coexistência de trajetórias múltiplas. (MASSEY, 2008).

Contudo, conforme Domingues (2002) não podemos negligenciar o fato de que a geração é detentora de uma matriz biológica na qual desencadeia sua característica genealógica ou filiativa. Uma geração compartilha um momento de nascimento e morte, sem que se reduzam substancialmente a isso, mas que indicam uma experiência ou vivência comum de um momento específico da história humana. Apesar disso, não conduzimos de forma alguma a consideração reducionista das gerações somente aos processos de reprodução e transmissão genética, quiçá aos ciclos do corpo. Mas consideramos que as gerações se deparam com o corpo e na sucessão biológica um fundamento necessário, embora não absoluto ou exclusivo, da compreensão das relações inter-geracionais.

Sabendo que a nossa inteligibilidade vai além de um sentido biológico, reiteramos que as gerações se definem muito mais na interação com outras gerações. Ao ser definida uma identidade própria ela é constantemente reformulada ao longo do tempo-espaço, contribuindo para a produção de outras identidades. São nesses processos interativos que as gerações são moldadas e cada uma delas adquirem caracterização por implicarem o compartilhamento coletivo de

experiências comuns. Isso faz com que sejam definidas potencialmente a conformação de grupos concretos e variados. No caso dos nikkeys, isso se assenta nas designações geracionais da descendência japonesa. (ASARI e TSUKAMOTO, 2008).

Entretanto, mesmo levando em conta a relevância destas relações intergeracionais entre os nikkeys, uma outra tipologia aparece com significativa visibilidade no processo empírico. Uma segunda tipologia das transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys se refere à dinâmica generificada das vivências espaciais destes sujeitos. Assim, devemos refletir em seguida sobre o conceito de gênero ajustada à nossa visão geográfica.

Antes de tudo, consideramos que o conceito de gênero tem se constituído como um conceito influente e emergente na ciência geográfica. É concebido como uma das categorias analíticas das relações com o espaço e a sociedade, sendo de igual modo um reflexo e condição social. Contudo, as discussões geográficas acerca desta categoria tem história relativamente recente. (ORNAT, 2007).

Refletindo as concepções teóricas de Ornat (2007) no confronto com Oberhauser et al (2003), definimos que a partir da década de 1970 que ocorre a fundamentação da discussão envolvendo a relação entre espaço, gênero e sexualidade. Este surgimento ocorreu no circuito anglo-saxão de produção científica geográfica, nos Estados Unidos e Inglaterra, inaugurando o subcampo da 'Geografia Feminista'. Tal vertente nasce do contexto da 'segunda onda' do movimento feminista (ORNAT, 2007; SILVA, 2009b), pautando-se em três objetivos principais:

(...) construir a igualdade entre homens e mulheres no âmbito da disciplina; centrar as investigações geográficas sobre as mulheres; e desafiar as filosofias, conceitos e metodologias que sustentavam a hegemonia da geografia masculina (...). (SILVA, 2009b, p. 27).

Podemos periodizar o movimento feminismo, de acordo com Koller e Narvaz (2006), a partir de três ondas: a primeira onda representa o surgimento do movimento feminista, entre o final do século XIX e início do século XX, onde surge como um movimento de luta das mulheres por igualdades de direitos civis, tendo como países centrais a Inglaterra, França, Estados Unidos e Espanha; a segunda onda reaparece nas décadas de 60/70, principalmente nos Estados Unidos e na

França; e a terceira onda se coloca nos 1980, introduzindo o paradigma da incerteza no campo do conhecimento.

Colocando em foco a segunda onda do feminismo pela formação do subcampo geográfico de estudo, relevamos as discussões de Beauvoir (1975). Esta filósofa e feminista francesa foi uma das referências principais na formação e fundamentação do movimento, ao retratar a situação das relações de gênero na sociedade moderna-machista e ter lutado pela igualdade de direitos entre mulheres e homens. Ela enuncia que:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico, define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um 'Outro'. (BEAUVOIR, 1975, p. 9).

Beauvoir (1975) reivindicou para as mulheres o direito de serem tratadas como iguais, desconstruindo o padrão patriarcal. Pela autora, compreendemos que o arquétipo feminino não passa de uma convencionalidade demasiadamente repetitiva e reiterada por relações de poder³¹. O mito da feminilidade é solapado para que as mulheres adquiram sua independência na condição de ser humano. Nem melhores, nem piores, mas dignas de si e na relação com a alteridade.

A partir disso, discorremos com England (2006) que a Geografia Feminista começou a desconstruir as garantias teóricas e ofereceu críticas profundas e influentes sobre os conceitos e categorias convencionais na Geografia Humana. Os geógrafos feministas começam a se debruçar sobre as relações de poder no passado e na contemporaneidade, no que concerne às construções de gênero, que frequentemente foram naturalizadas e percebidas numa visão binária (macho/fêmea; masculino/feminino) e numa lógica de orientação calcada na norma heterossexual acerca da linearidade entre desejo pelo sexo/gênero oposto. (LOURO, 2004).

Apontamos com Ornat (2007) que neste contexto há a tentativa de subverter o paradigma comparativo entre homens e mulheres no qual o patriarcado é legitimado, bem como do solapamento da visão androcêntrica de fazer ciência, pois

³¹ Poder no sentido de que está em toda parte, imanente a toda relação, do indivíduo às instituições de regulação social, provindo de todos os lugares; multiescalar, multifocal e onipresente. (FOUCAULT, 1988).

por um bom tempo, e ainda hoje, os atributos culturais associados às mulheres e à feminilidade são construídos e percebidos como inferiores em relação aos homens.

Nesse sentido, através de Silva (2009) sustentamos que a Geografia Feminista se alinhou aos interesses convergentes à nossa perspectiva adotada, à Geografia Cultural Pós-80, sobretudo às críticas das perspectivas culturais de Sauer. Tais perspectivas diziam respeito à preponderância da materialidade e da universalidade dos significados produzidos, nas quais a cultura se comportaria como um agente regulador das práticas sociais determinando as ações dos indivíduos na espacialidade. (CORRÊA e ROSENDAHL, 2003).

O motivo dessa aliança se estabelece no foco dos estudos da Geografia Cultural Pós-80 em privilegiar as atividades e as ações da vida cotidiana, entendendo que a cultura – e por extensão o gênero – é fruto das relações sociais pelas quais os indivíduos desempenham papéis ativos na construção de suas identidades e modos de vida. Mais do que isso, a afinidade entre os campos de estudo se fortifica em razão do interesse da visibilidade proporcionada aos grupos subalternos, nas relações de poder imanentes à sociedade e à utilização de novos aportes teórico-metodológicos.

Pode-se dizer que a aliança entre ambos os campos, cultural e feminista, se fez através de estudos que convergiam para a compreensão das relações de poder presentes na vivência espacial cotidiana, capazes de instituir identidades, dominações e resistências. Além disso, a nova corrente cultural vinha contribuir para a superação da aparente negligência dos processos culturais no campo político-econômico que marcaram as abordagens anteriores. (SILVA, 2009, p. 231).

Considerando a relevância desses apontamentos, buscamos a elucidação dos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres *nikkeys*, sabendo das espacialidades vivenciadas dentro do contexto contemporâneo de símbolos residuais culturais que se transformam e permanecem simultaneamente ao longo das gerações. Desse modo, nosso entendimento das relações de gênero podem ser compreendidas nos pressupostos teóricos de Butler (2003), Scott (1995), Laqueur (2001) e Louro (2004). O imperativo é a desconstrução das visões tradicionais – naturalizantes – das relações de gênero, que compreendiam as práticas sociais em determinantes estruturais como portadoras de lastro real e atemporal.

Com Butler (2003) propomos a desconstrução do conceito de gênero no qual

está fundada toda a teoria feminista. Sua perspectiva repensa teoricamente a identidade definida das mulheres como categoria a ser defendida e emancipada no movimento feminista. A presente autora discorre que o gênero é uma construção social situada histórica e culturalmente, que está em constante processo de transformação. As relações sociais desempenham atividade significativa nessa dinâmica, nas quais as *performances* individuais têm ação substantiva para a instituição de identidades, significados e subversão da ordem hegemônica. Argumentamos que a compreensão das relações de gênero vai além de uma determinação biológica.

Como defendido por Silva (2014) em seu diálogo com Butler (2003), o gênero é um mecanismo que regula práticas sociais, criando ficções de masculinidades e feminilidades enquanto naturais. Refere-se à reiteração de normas que são anteriores aos sujeitos, uma estrutura que constrange as práticas sociais humanas, criando ficções naturais de vivências espaciais, isto é, uma estrutura que ao mesmo tempo impõe e esconde suas regras.

O gênero deve ser apreendido através dos discursos, das corporeidades e das especificidades culturais, numa relação de interdependência, compreendendo a sua contingência e contextualidade. (LOURO, 2004). É um fenômeno inconstante e contextual, que não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergências entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes. O gênero é intersubjetivo, 'desnaturalizado', social, e dentro da perspectiva geográfica e nesta investigação, se torna categoria útil para proporcionar inteligibilidades singulares às transformações e permanências generificadas de símbolos residuais culturais de mulheres e homens nikkeys.

Scott (1995) contribui a essa concepção ao incluir a categoria de gênero a uma nova abordagem teórico-metodológica, pois existe a possibilidade da interpretação de um novo processo histórico-geográfico. Advoga-se a tese que está faltando uma forma de conceber a realidade social em termos de gênero, sendo que essa preocupação só começou a emergir no fim do século XX, do mesmo modo com o espaço (SANTOS, 2002; SOJA, 1999). Motivo pelo qual a compreensão das relações sociais mais do que nunca devem estar conectadas generificada e espacialmente.

Apesar disso, não buscamos uma causalidade geral e universal dessas discussões. O que está em jogo é uma explicação baseado no significado, ou melhor, na intersubjetividade cultural. O gênero é um elemento constitutivo das relações sociais observadas nas diferenças entre os sexos. Mais do que isso,

(...) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder, mas a mudança não é unidirecional. (SCOTT, 1995, p. 86).

Se essa questão for analisada pela mudança da organização social no decorrer da história da sociedade ocidental, abrimos a discussão com Laqueur (2001) na perspectiva eurocêntrica das relações de gênero. Entre os séculos XVII e XIX, além da ocorrência de grandes transformações sociais, a questão sexual da diferenciação do homem e da mulher também se constituiu como elemento importante, sobretudo, na identificação de atribuições específicas para cada um. A visão essencialista baseada no conhecimento das ciências naturais definia para os homens um papel superior em detrimento da passividade e fragilidade das mulheres. Neste período predominava a concepção do 'isomorfismo', o discurso do sexo único, o qual foi legitimado pelo discurso médico e biológico colocando o homem como referente do ápice da evolução sexual, ideal de perfeição, ao passo que às mulheres era relegado um estado inferior do desenvolvimento sexual. O século XIX, especificamente, marcou a visão truncada e positivista do sexo e do gênero baseada na reificação de um discurso hegemônico sustentado pelo 'falocentrismo'. Os órgãos femininos eram vistos como o inverso dos masculinos supondo que não haviam chegado ao desenvolvimento total de ovários para testículos, de vulva para prepúcio, de vagina para pênis, retroalimentando relações de poder entre homens e mulheres.

Através de Louro (2004) atestamos que a discussão em torno de gênero também deve estar, antes de mais nada, indexada culturalmente e inteligível em termos históricos, e conseqüentemente, ao largo da geograficidade dos fenômenos. Esta visão suporta e confirma os pressupostos de Soja (1999) quando reflete da necessidade de uma dialética da espacialidade, ou melhor, de um espaço percebido, concebido e vivido, atribuindo valor em conjunto dos aspectos históricos, sociais e

espaciais, para uma visão mais ampla da realidade da experiência. Se não for assim, o imperativo lógico da naturalização do gênero e da sexualidade, anterior aos sujeitos, substancializa as relações formando uma noção descontextualizada. A divisão feminino/masculino, dentro dessas conjecturas, por muito tempo tem estabelecido uma divisão primordial, definitiva ou originária e frequentemente se relaciona ao corpo, pois:

É um engano, contudo, supor que o modo como pensamos o corpo e a forma como, a partir de sua materialidade, 'deduzimos' identidades de gênero e sexuais que sejam generalizáveis para qualquer cultura, para qualquer tempo e lugar. (LOURO, 2004, p. 76).

A partir de Louro (2004) admitimos que os corpos são lidos e marcados, circunscritos em normatizações e ordenamentos em determinadas sociedades. Essas demarcações veiculam um padrão discursivo sobre a corporalidade de homens e mulheres, na relação com a sexualidade e o desejo. Convenciona-se uma norma aceitável desta linearidade, e acaba por instituir identidades, hegemonias e resistências, constituindo relações de poder. Os indivíduos que transgridem as normas hegemônicas são marginalizados, tidos como anormais por instituições ou grupos reguladores dos costumes. A cultura tem ponto central e diferenciador nesse aspecto, pois a inscrição dentro de uma dada sociedade evoca imperativos comportamentais sobre gênero, sexualidade e desejo, que podem conflitar sobremaneira com outra sociedade e estilo de vida.

Dessa forma, a demarcação e a interpretação imaginativa dos corpos de homens e mulheres nikkeys seguem uma orientação estereotipada persistente até os dias hoje. O que não foge daquilo que reiteramos em Said (2007) de um discurso colonizador orientalista, taxativo e opressor.

Partindo da tese de Mizumura (2011) refletimos, por exemplo, que o imaginário proporcionado à mulheres nikkeys ao longo da imigração japonesa no Brasil foi consolidado a partir do forte imaginário ocidental 'hollywoodiano', nos adjetivos de mulher-gueixa, submissa, exótica, e sensual. Contudo, a autora especifica que:

As alterações no imaginário sobre a mulher japonesa no Brasil, portanto, sofreu alterações gradativas ao longo do século XX. Novos estereótipos

foram acrescentados, convenientemente condicionados às transformações da comunidade nipo-brasileira e da sociedade brasileira. Dependendo do momento histórico, da necessidade das lideranças nipo-brasileiras ou do próprio mercado de consumo, alguns elementos das representações sobre a mulher de origem japonesa podem ser resgatados e atualizados (a doçura e a delicadeza das orientais). (MIZUMURA, 2011, p. 81).

Este respaldo teórico se relaciona com o que foi encontrado nos resultados do processo de levantamento empírico, pois averiguamos que os elementos da representação da mulher nikkey não são atemporais, como se fossem estáticos e sem dinâmica transformativa. Eles se alteram nas relações sociais pelas trocas intersubjetivas, nas situações performáticas da relação individual para a coletiva (ROSE, 1999).

Em relação a isso, as mulheres nikkeys – e da mesma forma os homens – não desempenham papéis sociais rigidamente estabelecidos, como se permanecessem com atribuições persistentes ao longo do tempo em detrimento das transformações da sociedade ou das dinâmicas interativas. As vivências espaciais de mulheres nikkeys se referem à narrativas ainda por serem feitas, muito além de idealizações, estereótipos ou caricaturas etnocêntricas. Consideramos a associação com o contexto da espacialidade vivenciada, sabendo que o espaço, nos termos de Massey (2008), se refere à múltiplas possibilidades de constituição. Nessa linha de raciocínio, assumimos que a característica heterogênea da cultura brasileira, nas reflexões de Corrêa e Rosendahl (2003), ensejam múltiplos sentidos de vida nas trajetórias de homens e mulheres nikkeys ao se valer da espacialidade enquanto dinâmica e interativa.

Por conseguinte, segundo Boris e Cesídio (2007), a compreensão se pauta na necessidade de se perceber que o corpo e a subjetividade são construídos historicamente, ao entender que cada sociedade tem um modelo de corpo e cada época uma maneira de representá-lo. A configuração representativa hegemônica conferida a homens e mulheres nikkeys se apoia a um 'mundo mítico conceitual' que não tem correspondência na realidade, pois o que está em evidência é uma narrativa da experiência nikkey em construção. A compreensão vai muito além de julgamentos pré-concebidos impostos por uma sociedade dominante.

Conforme Takeuchi (2007), os nikkeys ainda continuam sendo associados aos estereótipos incutidos aos antepassados – aos imigrantes pioneiros - pela sociedade

contemporânea, mesmo sabendo que a vivência cultural se transformou ao longo do tempo se acirrando numa complexidade de trocas intersubjetivas. Historicamente, o povo da 'Terra do Sol Nascente' sempre foi vinculado pelas metáforas ocidentais à dedicação da preservação das suas tradições.

Benedict (1972) esclarece que o entedimento da tradição da cultura japonesa é firmada na confiança na hierarquia, na ideia de organização social onde cada indivíduo deve assumir a sua 'posição devida'. A tradição é vivenciada diretamente na relação com os ditames do patriarcado, a posição de cada um na hierarquia depende do fato de ser homem ou mulher, além da relevância dada às gerações mais antigas. A ênfase está nas prerrogativas fundamentais de sexo, geração e primogenitura.

Relevante a isso, é nossa compreensão que o patriarcado é uma das formas possíveis de organização social no processo histórico-geográfico, que apesar de seu discurso convencional ainda estar presente, não possui compulsoriamente continuidade definitiva, sobretudo em relações sociais específicas envolvendo a relação intersubjetiva da cultura. Isso se relaciona aos resultados encontrados na presente dissertação, pois na vivência espacial de homens e mulheres nikkeys do Norte do Paraná existem (re)produções de mapas de significado que tensionam a ordem patriarcal, condizentes às transformações de símbolos residuais culturais. (COSGROVE, 1998). Desconstruímos, então, a pretensa preservação rígida da cultura japonesa muito propagada pela concepção ocidental-orientalista. (SAID, 2007).

Desse maneira, Koller e Narvaz (2006b) discutem que o patriarcado é uma forma de organização familiar que está centrada na figura masculina, na descendência patrilinear e no controle dos homens sobre as mulheres. Nesse sentido, o que está em jogo é o poder dos homens enquanto categoria social dominante em agravo as mulheres. Segundo as autoras, um dos resultados históricos do sistema patriarcal nas sociedades contemporâneas se refere às diversas formas de discriminação e violência contra as mulheres, demonstrando relações de poder historicamente desiguais, o que é bem representado por Beauvoir (1975).

Há de percebermos, notadamente, que a origem do patriarcado é anterior à

ascensão do sistema capitalista, o que possibilitou que os dois sistemas caminhassem juntos, instituindo a regulação das práticas sociais na dominação dos homens em relação às mulheres. Acima de tudo, Koller e Narvaz (2006b) deixam claro que o patriarcado e o sistema capitalista são mecanismos produtores de desigualdades e de opressão nas sociedades contemporâneas. É veiculado que a articulação destes dois sistemas se constitui como: “duas formas de produzir e de reproduzir a vida a partir de relações de dominação e de expropriação, em especial dos corpos e das autonomias das mulheres”. (KOLLER e NARVAZ, 2006b, p. 51).

A pretensa tradição da cultura japonesa se associa diretamente à ordem patriarcal, ao considerar que os princípios do patriarcado se baseiam na ideia de que as mulheres nikkeys estão subordinadas aos homens nikkeys e na subordinação hierárquica dos jovens pelos mais velhos. (BENEDICT, 1972; SUGIMOTO, 2002). Koller e Narvaz (2006b) esclarecem que:

A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas; legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia femininas; e, estabeleceu papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas. (KOLLER e NARVAZ, 2006b, p. 50).

Devemos relatar que embora isso se relacione presumidamente aos nikkeys do Japão, esta mesma normatização de comportamento oriundo do sistema familiar japonês é coagida e tenta se adequar compulsoriamente aos nikkeys no Brasil. Como se eles fizessem parte de fato de uma identidade étnica japonesa, isto é, como se suas identidades fossem de fato racionais fundadas em um 'eu' coerente e fixo (HALL, 2003), em detrimento das narrativas constantemente constituídas.

Nesse sentido, não vamos deixar de mencionar as reflexões condizentes à ideia da estrutura familiar japonesa patriarcal, pois a partir delas temos como referência que a alegação do senso comum ocidental sobre as relações de gênero e familiares de nikkeys são falaciosas. As ideias fantasiosas produzidas pelos circuitos de poder hegemônico criam um mundo mítico conceitual a estes sujeitos, que em realidade conforme demonstrado nesta investigação, não passam de rumores e prepotência da sociedade dominante, sendo fruto de um orientalismo que se faz presente desde dois séculos atrás. (SAID, 2007).

Assim, em sequência, Kahn (1970) argumenta que a cultura japonesa

proporciona profunda atenção à estrutura hierárquica, sendo que esta tem sua gênese na família e se prolonga nas demais esferas sociais de acordo com a supremacia masculina. Ademais, Sugimoto (2002) enuncia que isso se associa ao sistema familiar e as relações de gênero japonesas, os quais se baseiam num elaborado sistema de registro que penetra cada faceta da vida de seus indivíduos de modo fundamental. Este registro familiar denomina-se de 'sistema *koseki*', o qual representa a pedra angular da consolidação da estrutura familiar japonesa. Basicamente, a unidade deste sistema se pauta não no indivíduo, mas a partir dos membros familiares e na relevância coletiva mais que individual. Com Barros (1988) podemos apreender que isso se efetiva por meio de um comunitarismo:

Em quase todas as atividades e atitudes, os japoneses tradicionalmente se consideram membros de um grupo e dos objetivos deste. Na cultura tradicional japonesa, e hoje, em elevado grau (a despeito de ênfase nominal relativamente à individualização democrática, e de outras erosões na estrutura tradicional e outras ligações), o pior de todos os pecados consiste no desrespeito egoísta, desinteresse ou resistência no que toca aos costumes, atitudes, tabus, totens, tradições ou objetivos do grupo – ou, frequentemente, comportar-se com qualquer espécie de individualismo. (BARROS, 1988, p. 40).

Esta ideia se concatena à chamada 'ideologia *ie*' que significa literalmente casa, lar, família, porém sua representação é mais ampla. *Ie* representa uma unidade de parentesco comandada pelo patriarca e familiares ligados a ele por uma relação de sangue real ou simbólica, estabelecendo prerrogativas de geração, primogenitura e sexo, consoante às afirmações de Benedict (1972). Criticamente:

Contudo, a ideologia associada com o sistema *ie* ainda persiste como uma corrente subterrânea da vida familiar no Japão, e alguns ingredientes centrais de suas práticas ainda sobrevivem no começo do século XXI na manutenção do sistema *koseki*, colocando de muitas maneiras as mulheres em desvantagem.³² (SUGIMOTO, 2002, p. 148).

Não é nossa intenção saber se realmente a ideologia *ie* e o sistema *koseki* acontecem no mundo contemporâneo japonês. Mas estas ideias de Sugimoto (2002) combinadas aos pressupostos de Barros (1988), Benedict (1972) e Kahn (1970) não

³² Texto original: "However, the ideology associated with the *ie* system still persists as an undercurrent of family life in Japan, and some of the key ingredients of the *ie* practice survive at the beginning of the twenty-first century in the maintenance of the *koseki* system, which disadvantages women in a number of ways". (SUGIMOTO, 2002, p. 148).

se comprovam no nosso recorte espacial. No processo de pesquisa se evidenciou que as narrativas existenciais de homens e mulheres nikkeys do Norte do Paraná, transgridem as normas comportamentais tradicionalmente associadas a um sistema familiar e relações de gênero japonesas. Portanto, não há em realidade uma cultura supra-orgânica que rege as práticas sociais destes sujeitos. Os nikkeys constituem mapas de significado que vão além das prerrogativas do patriarcado, estabelecendo conexões e orientações ainda por serem feitas, num devir constante, relacional e dinâmico. Existem transformações e permanências simultâneas, bem como equivalentes, de símbolos residuais culturais provindas de uma vivência espacial remanescente do Japão.

Sendo assim, nas próximas seções será colocada em questão a discussão teórica com os dados coletados em trabalho de campo sobre as transformações e permanências de símbolos residuais culturais segundo relações inter-geracionais e generificadas.

2.3 – TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS INTER-GERACIONAIS

Com o intuito de realizarmos a análise teórica na relação com os dados empíricos no que concerne às transformações e permanências inter-geracionais de símbolos residuais culturais de nikkeys, necessitamos apresentar em primeiro lugar a questão metodológica e operacional, para depois entrarmos em profundidade nas reflexões com os resultados encontrados.

Dessa forma, estabelecemos o contato com os nikkeys dos municípios de Assaí, Uraí, Londrina e Maringá através das respectivas associações japonesas, a LACA (Liga das Associações Culturais de Assaí), a ACEU (Associação Cultural e Esportiva de Uraí), a ACEMA (Associação Cultural e Esportiva de Maringá) e a ACEL (Associação Cultural e Esportiva de Londrina). O motivo pelo qual optamos contactar estas entidades se fez pela importância histórica que tiveram - e ainda têm -, ao fincarem raízes em território brasileiro. Sakurai (2013) assegura que:

As associações japonesas foram os centros de referência para todas as comunidades japonesas no Brasil e continuam a ser até hoje. Nas cidades e até em bairros onde há alguma concentração dessas famílias, há

associações de cunho esportivo e escola de língua japonesa. (SAKURAI, 2013, p. 255).

Sakurai (2013) explicita que estas associações japonesas estabeleceram uma organização primária dos nikkeys no Brasil, criando redes de sociabilidade de fundamental importância os quais auxiliaram na presença efetiva no novo país. E também se constituíram, segundo o trabalho de Leal (2010), numa maneira de preservar a cultura e as tradições da comunidade japonesa, similares às formas de organização que existiam no Japão. Uma associação japonesa seguia o modelo japonês de hierarquia, buscando valores os quais debatemos com Benedict (1972), dando a direção aos mais velhos e aos moradores mais antigos. Acima de tudo, a associação japonesa era o espaço da socialização e da confraternização, local onde as famílias se encontravam depois do trabalho para estreitarem laços de amizade, e até arrumar casamentos e fazer negócio. Essas entidades se difundiram onde houvesse núcleos de famílias japonesas, e nelas continham:

(...) as escolas, as ligas esportivas e os espaços de lazer. As escolas de língua japonesa seguiam o currículo japonês, pois o sonho do retorno ainda estava na meta de muitos chefes de família. As crianças e os jovens seguiam também o currículo brasileiro dedicando-se aos estudos o dia todo. As ligas esportivas se formaram por regiões, Alta Paulista, Noroeste, por exemplo, em torno de modalidades como o beisebol, o atletismo, o sumô. São esportes que não necessitam de equipamentos sofisticados e as dependências podiam ser facilmente improvisadas. Os tacos de beisebol, por exemplo, eram confeccionados pelos próprios associados. As mulheres tinham seu lugar nas associações com o setor feminino, que, entre outras atividades, se encarregava dos lanches e refeições das festas e dos eventos esportivos. Os jovens reuniam-se nas associações juvenis. Mais tarde, formaram-se também as de idosos. (SAKURAI, 2013, p. 253).

Assim, as entrevistas foram possibilitadas pelas indicações dos dirigentes de cada associação, sendo que nas quatro estavam acontecendo eventos promotores da cultura japonesa. No segundo semestre de 2013 realizamos as entrevistas junto com a ACEL quando estava sendo realizada a 52ª edição da EXPOJAPÃO de 5 a 9 de junho; e com a ACEMA no 24ª edição do Festival Nipo-Brasileiro de 6 a 15 de setembro. Na última etapa das entrevistas, no primeiro semestre de 2014, realizamos as entrevistas junto com a ACEU no dia 28 de fevereiro quando estava sendo comemorado o tradicional 'Lossokai', a reunião comemorativa entre os idosos nikkeys; e com a LACA no dia 13 de abril na realização do Concurso de Canto entre

a comunidade. De certo modo a coincidência destes eventos propiciou um ambiente favorável ao processo investigativo pela maior aglomeração de nikkeys, fazendo com que obtivéssemos uma quantidade expressiva de entrevistas.

Para a operacionalização da pesquisa nos baseamos na metodologia de Sá (1998), chamada de 'critério de saturação', associada à proposta de análise dos dados de Bardin (1977), caracterizada como 'análise de conteúdo'. A proposição teórico-metodológica de Sá (1998) se baseia na realização de entrevistas em profundidade até se chegar a um número-limite, não previamente definido, no qual os temas e/ou argumentos das falas se repetem, não sendo necessário realizar mais entrevistas, visto que entrevistar mais sujeitos pouco acrescentaria de conclusivo ao conteúdo representativo das mesmas, caracterizando um estado de saturação. Dito isto, quando fomos entrevistar os nikkeys, o estado de saturação foi atingido aproximadamente a partir da décima entrevista, numa média de 10 entrevistas por município.

A partir do processo de gravação das entrevistas, utilizamos o segundo procedimento caracterizado pela análise de conteúdo de Bardin (1977). Este método nos orientou à produção de inferências sobre as enunciações dos entrevistados através do recurso lógico-semântico, selecionando as unidades temáticas significativas dentro das falas, conforme nossa interpretação e compreensão teórica. Durante toda a investigação, chamamos consensualmente estas unidades temáticas de evocações, ao entendermos geograficamente que se referem aos 'caminhos percorridos' dentro das falas, onde as experiências intersubjetivas foram mais relevantes na relação com as vivências espaciais. Nesse sentido, a análise de conteúdo foi constituída por cinco etapas processuais: a) A gravação das entrevistas; b) Transcrição das entrevistas para documento de texto; c) Extração das evocações; d) Organização e armazenamento das evocações no banco de dados do *Libre Office*; e) Representação gráfica dos dados e análise teórica.

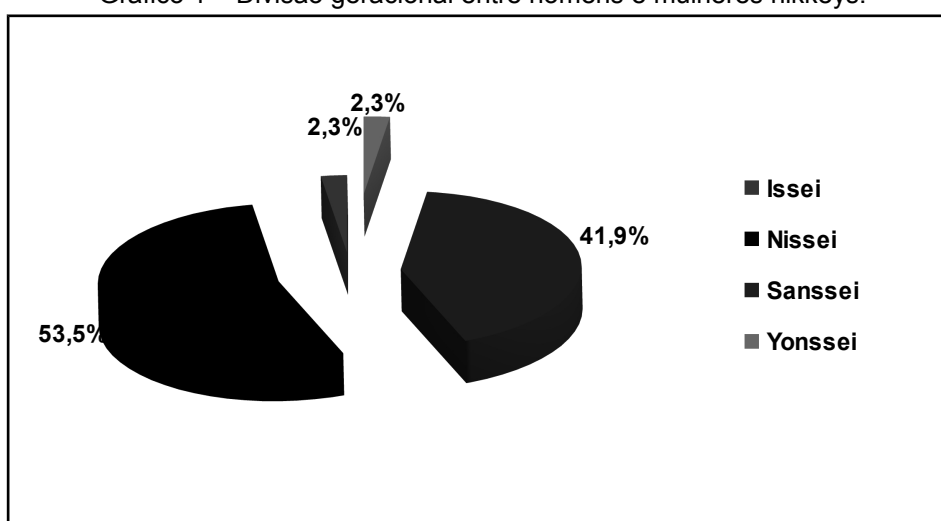
Primeiramente, efetuamos 43 entrevistas seguindo um roteiro semi-estruturado³³ com homens e mulheres nikkeys³⁴ dos respectivos municípios, totalizando 17 horas e 18 minutos de falas. Desse total, 10 entrevistas foram

³³ Ver em Anexo.

³⁴ Para resguardar seus nomes utilizamos pseudônimos baseados em personagens de *animes*, ou seja, dos desenhados animados japoneses.

produzidas na ACEL, 10 entrevistas na ACEMA, 13 entrevistas na ACEU, e 10 entrevistas na LACA. A relação dos nikkeys entrevistados seguiu uma proporção relativamente equitativa por sexo, com 53,5% das entrevistadas realizadas com homens e 46,5% com mulheres. Associado a isso temos a diferenciação dos entrevistados por geração, que mesmo com a r de realizar entrevistas com uma quantidade equilibrada entre as quatro gerações, obtivemos uma presença preponderante entre duas gerações, isto é, entre nissei e sansei conforme se observa abaixo.

Gráfico 1 – Divisão geracional entre homens e mulheres nikkeys.



Fonte: Kataoka (2015).

Analizamos que nissei e sansei contabilizam cerca de 95% do total das entrevistas, deixando isseis e yonsseis com uma porcentagem ínfima. Isso evidencia que aqueles primeiros imigrantes que aportaram no Brasil estão desaparecendo em razão do envelhecimento, o que resultou em poucas entrevistas com homens ou mulheres isseis. Especificamente, só conseguimos obter uma entrevista com essa geração. Por outro lado, as gerações posteriores atingem uma marca muito expressiva quando se referem aos filhos (nissei) e netos (sansei) desses japoneses, demonstrando de fato que a imigração japonesa em comparação às outras levas migratórias, ainda é recente com um pouco mais de 100 anos de trajetória em solo brasileiro. A porcentagem muito pequena de bisnetos de japoneses também retrata esta configuração, sendo que só foi possível entrevistar uma pessoa.

A partir da transcrição das 43 entrevistas realizadas com homens e mulheres nikkeys, identificamos o total de 749 evocações, as quais foram organizadas e armazenadas no banco de dados, cuja construção se fez através do programa *Libre Office*, cujo formulário pode ser observado logo abaixo:

Figura 8 – Banco de Dados.

The form is a data entry interface with the following fields:

- Id:** 10219
- Nome:** Fernando Yogi
- Evocação:** Relação com as práticas culturais japonesas
- Espacialidade:** ACEL
- Período da vida:** Atual
- Elemento:** Práticas culturais e esportivas japonesas praticadas na ACEL
- Tipologia Permanência / Transformação:** Espacial
- Transformação / Permanência:** Permanência
- Texto Evocação:** E a gente aqui tem vários esportes e culturas é, sempre relacionado com a cultura japonesa como o beseibol né, o park golf, é... a gente tem o tênis de mesa, tênis de campo e agora o futebol que é um esporte mais abrasilizado né. Em relação à cultura a gente tem: essa cultura no esporte, e a cultura também no espaço, no espaço propriamente dito cultural né, que a gente atua através da... de cantos, a gente tem vários, durante os anos a gente tem vários concursos de cantos aqui na Acel, e outras associações de Londrina e da região, que a gente difunde a cultura através da música né, através do canto né. Então a parte da Acel em si no contexto de Londrina, no contexto da comunidade japonesa, ela é muito importante porque...ela trás vários elementos do esporte, da cultura japonesa do esporte e da própria cultura através da música e da dança né.

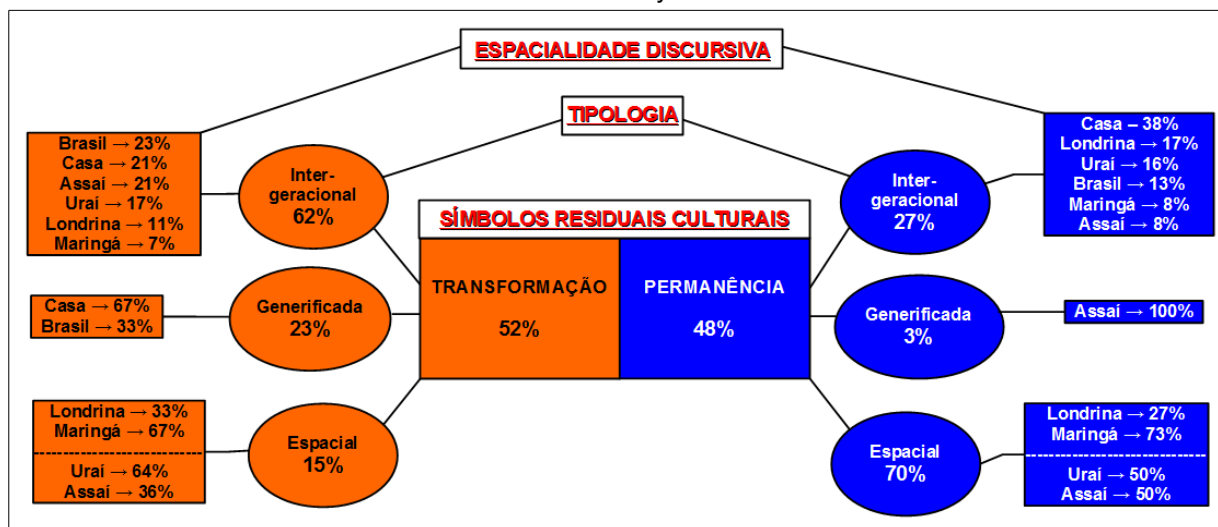
Fonte: Kataoka (2015).

A construção do banco de dados teve o intuito principal de sistematizar as informações condizentes à proposta de pesquisa, na qual buscamos orientar em termos culturais, ou melhor, em símbolos residuais culturais de nikkeys que se transformam e permanecem, seguindo uma diferenciação tipológica específica na relação com as vivências espaciais. Desse modo, em cada entrevista identificamos e armazenamos uma quantidade variável de evocações referentes aos símbolos residuais culturais, assim como preenchemos outras informações relevantes, tais como: 'Transformação / Permanência' – mostrando se o símbolo residual cultural se transformou ou permaneceu, 'Tipologia Permanência / Transformação' – atribuindo a maneira pela qual o símbolo residual cultural se transformou ou permaneceu, 'Elemento' – resumindo o texto da evocação, 'Período da vida' – a fase que a evocação se refere, e 'Espacialidade' – diz respeito à espacialidade discursiva, isto é, o contexto de vivência espacial no qual se baseou o discurso.

Ressaltamos que se entendemos que a cultura, de acordo com Corrêa e Rosendahl (2003), não é uma entidade supra-orgânica que paira acima da cabeça dos indivíduos como uma guia imperativo ditando suas ações, compreendemos que as relações sociais, de indivíduo para indivíduo, de grupo para grupo, são essenciais para formação de (re)significado de práticas sociais que, antes de mais nada, não se referem a uma extensão fixa de padrões comportamentais. A cultura é dinâmica, inter-relacional e está em constante transformação pelo sentido que lhe é atribuído inter-subjetivamente. (JACKSON, 1989). Se refere também a símbolos residuais culturais (COSGROVE, 1998), isto é, em bagagens culturais trazidas do passado que podem se transformar ou permanecer, ou na ocorrência simultânea, dependendo da contingência da vivência espaço-temporal. (SANTOS, 2002). Através da nossa investigação demonstramos que acontece do segundo modo, pois ficou evidente que os símbolos residuais culturais de nikkeys se transformam e permanecem simultaneamente, de maneira equitativa, dinâmica e plural.

Assim, inicialmente conseguimos armazenar um total de 749 evocações, 52% se referindo às transformações e 48% às permanências, indicando que existe uma proporção equilibrada na maneira pela qual nikkeys, tanto homens quanto mulheres, conduzem sua dinâmica cultural no recorte espacial dos quatro municípios. Dessa forma, apesar da prevalência de um pouco mais de transformações do que permanências, podemos considerar de modo geral que existe um movimento de forças equivalentes. Isto é, alguns símbolos residuais culturais tradicionalmente associadas a uma cultura japonesa se transformam e outros permanecem simultaneamente. Esse primeiro nível se baseia na representação conceitual do mapa analítico que orienta o rumo reflexivo dos nossos dados, – Mapa 2 -, o qual utilizamos da acepção cultural de mapas de significado de Jackson (1989) de maneira a organizar o direcionamento da relação teórico-empírica.

Mapa 2 – Mapas de Significado de Transformações e Permanências de Símbolos Residuais Culturais de Nikkeys.



Fonte: Kataoka (2015).

O segundo nível se caracteriza pela diferenciação tipológica de como estas transformações e permanências se configuram nas enunciações de nikkeys, sendo que identificamos três tipologias principais: inter-geracional, generificada e espacial. Na presente discussão trataremos primeiramente dos resultados das relações inter-geracionais, para depois abordarmos na próxima seção as relações generificadas, ao passo que as relações espaciais serão analisadas no Capítulo III.

2.3.1 – Transformações Inter-geracionais

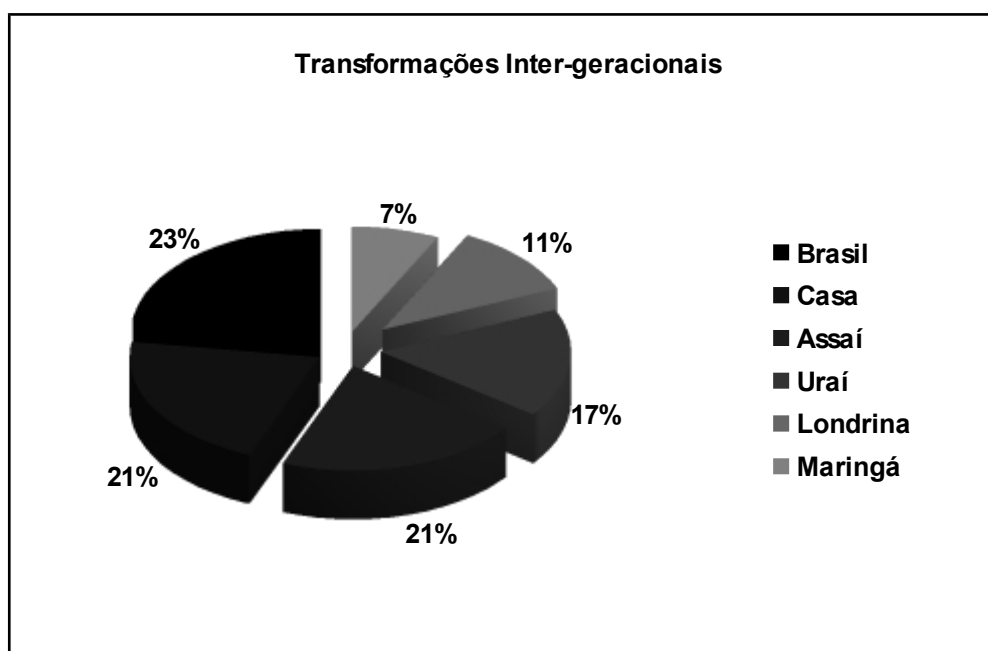
Inicialmente, evidenciamos a partir da tipologia de transformações inter-geracionais, que mais da metade dos símbolos residuais culturais de nikkeys – vide Mapa 2 - se modificaram preponderantemente ao longo do tempo de uma geração para outra. Podemos exemplificar tais símbolos como: como a prática do beisebol, a prática da língua japonesa, ou desvinculação para valores como a honra e a disciplina.

A partir disso, constatamos que a dinâmica processual da variabilidade inter-subjetiva de nikkeys, com suas múltiplas trajetórias de vida, possibilitaram modificações nas relações inter-geracionais, sobretudo, no que diz respeito aos seus padrões de práticas cotidianas. Se antes se relacionavam a um aspecto mais tradicional, alusivo a símbolos residuais culturais, trazidas do passado cultural

japonês, agora estão em conformação com a vivência em território brasileiro, relacionado aos recortes espaciais de Assaí, Uraí, Londrina e Maringá. Vivência esta sempre em construção, na dependência da ação performática. Se as gerações mais antigas possuíam uma relação mais estreita com práticas sociais tradicionalmente associadas ao Japão, as gerações mais jovens transgridem estes símbolos residuais culturais, se desvinculando destes sistemas de valores e comportamentos, naquilo que se entende por conveniência, conforme os pressupostos de Mayol (2003).

Quando evidenciamos as transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais de nikkeys, notamos no terceiro nível analítico – Mapa 2 - seis espacialidades discursivas principais nas vivências destes sujeitos - Gráfico 2 -, que se relacionavam subsequentemente às categorias discursivas específicas proporcionando orientação temática:

Gráfico 2.



Fonte: Kataoka (2015).

Analisamos que a partir destes dados fica demonstrado que as transformações ao longo das gerações acontecem numa amplitude espacial significativa representada, sobretudo, pela primeira colocação da Espacialidade do Brasil, cuja relação abarca tal fenômeno no contexto nacional. O aspecto espaço-temporal da reorientação de mapas de significado apropriadamente vinculados aos

símbolos residuais culturais permeiam a vivência desses nikkeys. Se isso não apenas indica uma integração parcial à heterogeneidade cultural da sociedade brasileira, atestam a visão deturpada e antiquada dos estereótipos criados pelas metáforas ocidentais.

Estes resultados confirmam a proposição de Said (2007), pois tais maneiras hegemônicas de demarcação do outro, aquém da narrativa ocidental, não passam de imaginações reiteradas de algum modo a sustentar relações de poder que colocam uma barreira na condição do ser humano, ao avaliar que um grupo específico detém o direito de conduzir e dominar os outros pela sua presunção de superioridade. Nesse sentido, o discurso preconceituoso e racista direcionado aos nikkeys, que dizem respeito primordialmente ao constrangimento de suas práticas sociais, não passam de uma irrealidade e fantasia.

Não se restringindo somente a essa espacialidade nacional, a Espacialidade da Casa evidencia que inter-geracionalmente os símbolos residuais culturais se transformaram na convivência em família, desestruturando os pressupostos teóricos tradicionais de Barros (1988), Benedict (1972), Kahn (1970) e Sugimoto (2002), acerca da existência de uma cultura japonesa essencialista. Se a sucessão de tempos é correspondente a sucessão de espaços a qual percorremos e nos percorrem, de acordo com a concepção de Santos (2002), esta linearidade nos deixa marcas assim como deixamos marcas em nossas vivências espaço-temporais. Isso acarreta com que nossas práticas cotidianas exemplificadas no seio da casa em família se modifiquem ao longo das gerações, tais quais se evidencia nas evocações de nikkeys. Podemos exemplificar isso em duas evocações enunciadas pela nissei Yuu:

(...) mas assim até os próprios batians³⁵ invés de eles ensinar o japonês dentro da casa, tenta esforçar pra falar o português pra falar pros seus netos, invés de saber falar japonês o neto ensina português pro ditian³⁶ e batian entendeu? E eles fazem sacrifício pra falar o português do que falar o japonês que eles sabem, né? Então mudou muito isso, né, eu vejo assim que a própria família tá indo pro lado contrário, tá remando pro lado contrário, invés de ir pro lado mais fácil ele vai pro lado mais difícil, não precisaria você dá uma aula, pagar uma aula de kumon pro filho se na

³⁵ Significa avó em japonês. Acesso em: 30 jan. 2015. Disponível em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAFMEAD/japones-basico>.

³⁶ Significa avô em japonês. Acesso em: 30 jan. 2015. Disponível em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAFMEAD/japones-basico>.

própria casa tem um professor, né? (Entrevista realizada com Yuu em 09.06.2013).

Tem coisas assim que, por mais que minha filha é... case assim... se a minha filha um dia casar com um ocidental. Os filhos não vão saber o que a gente sabia né, e até a própria minha filha, ele vai falar assim: puxa vida né mãe, quando a gente era pequena minha mãe fazia isso, fazia essa comida né do oriente. Porque por mais que ela aprenda a receita não vai ficar do mesmo do que um oriental vai fazer. Porque? Porque o conhecimento é diferente, o dia a dia é diferente, o sangue é diferente. Vai ficar mais parecido, vai ficar mais paladar ocidental, a pessoa assim da geração da minha filha, vai! Só que assim, a prática certa do oriente vai desviando, né? É... pra mim assim é muito bom, é... foi bom e tá sendo bom ter esse lado oriental, eu tive essa sorte de ter esse lado de educação oriental e to aprendendo, e continuo aprendendo esse lado ocidental. (Entrevista realizada com Yuu em 09.06.2013).

Além do mais, para Ornat (2008) a Espacialidade da Casa se constitui em importante ambiente de socialização onde os grupos específicos materializam e fixam seus conhecimentos e simbologias, proporcionando estabilidade e referência aos sujeitos componentes. Entretanto, constatamos que esta espacialidade é também o ambiente pela qual os nikkeys podem inovar e transformar suas visões de mundo pelas trocas inter-subjetivas, abalando uma norma e estrutura familiar estanques que tentam se configurar como o ponto central de toda relação que permeia uma intimidade.

A preponderância, em seguida, das Espacialidades de Assaí, Uraí, Londrina e Maringá asseguram, assim como na Espacialidade do Brasil, transformações de símbolos residuais culturais japoneses ao longo das gerações, mas que se diferenciam por se constituírem nas vivências espaciais de nikkeys, numa escala local, mas também numa escala regional norte-paranaense, segundo nossa delimitação investigativa com as suas respectivas condições urbanas. (GOMES, 2014).

Mesmo com a relevância histórico-geográfica da ocupação de nikkeys nestas espacialidades atestada por Oguido (1988), em termos qualitativos, em razão da diversidade de eventos promovidos pelas associações japonesas; e quantitativos, pela grande população relativa de descendentes (IBGE, 2010); se situam numa condição contextual em que àquelas bagagens culturais trazidas pelos antepassados, concebidas aqui por símbolos residuais culturais (COSGROVE, 1998), não se valem de uma permanência plena para a orientação de suas práticas

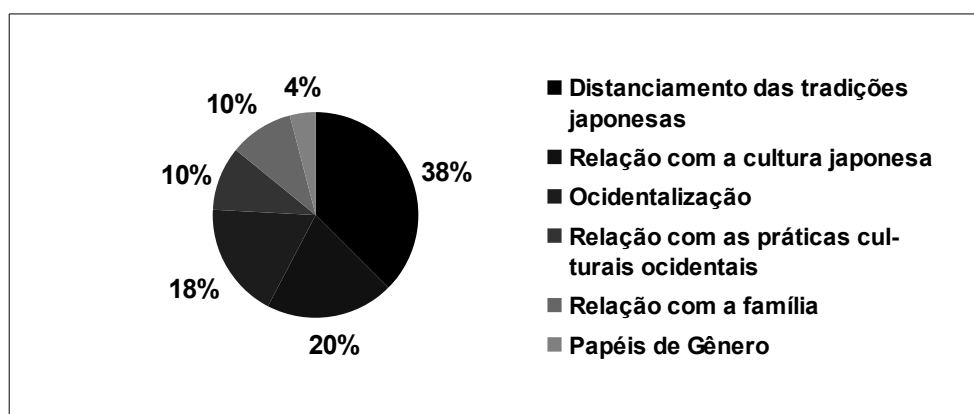
cotidianas. Não se totalizam numa norma de conduta fixa e incorruptível, alheias às construções das narrativas de nikkeys. Os mapas de significado de nikkeys são construídos em relação às vivências espaciais de Assaí, Uraí, Londrina e Maringá, e estão ajustadas na consciência das transformações destes símbolos de modo equitativo, não integralmente. Pois como será escopo de análise na sub-seção 2.3.2, também ocorrem permanências que contrabalanceiam esse processo de mudança das relações inter-geracionais de nikkeys.

À vista disso, nas próximas sub-seções cada uma dessas espacialidades será motivo de discussão com as suas respectivas categorias discursivas. A ordem analítica a ser seguida considera as variedades evocativas entre as gerações de nikkeys em relação às categorias discursivas, buscando elucidar a disparidade de como se manifestam de uma geração à outra.

2.3.1.1 – Espacialidade do Brasil

Primeiramente, a prevalência do distanciamento das tradições japonesas (38%) vivenciadas a partir da espacialidade brasileira evidencia transformações das práticas sociais cotidianas de nikkeys, conforme pode ser observado no Gráfico 2.1 abaixo.

Gráfico 2.1³⁷.



Fonte: Kataoka (2015).

³⁷ Cabe notarmos que não é objetivo desta dissertação tratar dos dados singulares de nikkeys pela razão de não representarem o grupo. Desse modo, não analisamos os cálculos de 3 evocações ou menos, que no gráfico acima é observado na categoria discursiva 'Papéis de Gênero' ao contabilizar apenas 4%.

Os nikkeys não se conformam a um sentido de organização social diretamente vinculado aos símbolos residuais culturais trazidas pelos antepassados do Japão. Podemos exemplificar essa constatação nas evocações de alguns entrevistados de diversas gerações a respeito da categoria discursiva em questão.

Sakamoto, nissei, quando questionado se a tendência dos jovens nikkeys era se afastar das práticas sociais relacionadas aos símbolos residuais culturais japoneses, relata que: *“Eu acho que sim. Esse distanciamento é devido a esse tipo de parede, parede, um isolamento que existe ainda entre nossa raça oriental com ocidental”*. (Entrevista realizada com Sakamoto em 13.04.2014). Ele ainda discute que existe esse distanciamento em razão da facilidade de se adequar à sociedade brasileira e à sua cultura.

O desejo dos jovens nikkeys de não tomarem mais como referência os símbolos culturais residuais dos mais antigos também é consenso na geração sansei:

(...) então é uma, é meio que, depende da perspectiva né. Por um lado a questão pop faz com que eles apreciem bastante a cultura japonesa e tentem manter, mas tem esse lado da disciplina, esse lado da honra assim é bem pouco visto né. Então eu acho que é só uma parte da cultura japonesa que tá sendo mantida. (Entrevista realizada com Kakashi em 08.09.2013).

Eu acho que com a miscigenação, com a, com a troca de culturas entre várias comunidades isso vai se perdendo ao longo do tempo. Só pra você ter uma ideia, por exemplo, nós temos o Jairzinho que é o cantor famoso né? Ele é casado com uma mestiça, uma mestiça japonesa que a mãe é peruana né, e os filhos não tem nada de japoneses né. Então é isso que eu acho que vai acontecer, eles tem o seu elo anterior. (Entrevista realizada com Marin em 07.09.2013).

É, isso fez parte já da pergunta anterior e a resposta também seria algo similar, né, a integração deles faz com que adore um futebol, invés de beisebol (risadas) por exemplo né? É integração natural eu não acho que seja nenhum pecado isso, ainda que signifique sacrifício da cultura de um lado e do outro. Mas essa progressão é natural e tem que haver, tem que haver. Tem que ser assim porque se não, o processo de integração e aceitação, eu não sei se vai ter essa pergunta ae, mas eu acho que ainda tem pode ter certas barreiras. (Entrevista realizada com Aiacos em 07.09.2013).

A partir destas evocações, refletimos com Jackson (1989), que o nível pelo qual os nikkeys, nissei e sansei, orientam suas práticas cotidianas perpassam narrativas ainda a serem feitas ao longo do tempo. Os mapas de significado

produzidos por estes sujeitos afrontam a barreira da alteridade e da tradição de uma cultura que na verdade não existe mais do modo de que é imaginado. De uma cultura japonesa que atravessa a dinâmica transformativa da história, da sociedade e do espaço, inabalável. A desvinculação com os símbolos residuais culturais dos antigos, exemplificadas acima pelos valores da honra e disciplina ou pela prática do beisebol³⁸, corroboram a proposição de que a cultura está constantemente sendo constituída subjetivamente nas relações sociais, sempre dinâmica e interativa, e que não se observa empiricamente uma cultura supra-orgânica. Se a cultura também se configura espacialmente, as espacialidades vivenciadas por estes nikkeys no Brasil incitam a possibilidade da multiplicidade bem como a coexistência de trajetórias múltiplas. (MASSEY, 2008).

Em segundo lugar, se evidencia que as transformações inter-geracionais de nikkeys acontecem diretamente, de algum modo, na relação com a cultura japonesa (20%) inerente a algum símbolo tradicionalmente associado e praticado no Japão. (COSGROVE, 1998). Assim, o issei Aiolia discorre sobre a insuficiência das gerações posteriores na prática da língua japonesa:

Bom, agora daqui pouco vai afastar japonês sabe, porque você sansei? Sansei, né? Então pra sansei e yonssei língua de japonês não sabe: não sou brasileiro. O Japão dentro do Brasil, esse mesmo, pra lado do Japão vai cada ano afastar, este verdade, este não tem jeito. É não tem jeito, esse não tem jeito, é, esse não tem jeito. (Entrevista realizada com Aiolia em 09.06.2013).

Por um outro viés, a nissei Yuu discute que para os nikkeys desenvolverem algum símbolo residual japonês eles necessitam pagar monetariamente por esse conhecimento, o que acarretou em uma transformação inter-geracional. Nas gerações anteriores como a dela, de filhos de japoneses, não havia esse encargo demonstrando que nas gerações de sansei e yonssei isso se modificou:

Mas assim infelizmente, é, tudo que você for resgatar, tudo que você for descobrir, ou tudo que se quer estudar, ter conhecimento, hoje tem que ser pago, né. Até pra você fazer uma aula de japonês, você não tem mais voluntário dando aula de japonês, como na minha época tinha muitos voluntários, né. Então você quer aprender a ler ou a escrever você tem que

³⁸ Segundo Frédéric (2008), é o esporte mais popular no Japão. Os entrevistados fazem menção frequente deste símbolo residual em razão da sua importância histórica. Pois mesmo sendo de origem americana, o beisebol foi considerado como uma tradição esportiva no Japão desde a sua introdução na Era Meiji.

ir numa escola japonesa, você quer cantar você tem que ir numa escola de karaokê, né. Antigamente se ia no kaikan³⁹ tinha tudo, você sabia jogar ping-pong, você sabia sumô⁴⁰, você sabia judô⁴¹, você aprendia o karatê⁴², você aprendia karaokê⁴³, você aprendia origami⁴⁴. Na minha época era assim, a minha infância tinha um kaikan que a gente fazia de tudo, oh um fim de semana vai ter lá, então vamo todo mundo família inteira, a gente passava o dia inteiro e você ganhava tudo, conhecimento de graça, hoje se quer fazer tudo tem que ser pago, então assim a própria sociedade mudou muito isso né, se não for pago não vai ter, não tem, ou se não for pago não é bem vindo, ou se não for pago não tem valor, né. Tá assim hoje, então eu acho assim que tudo gira em torno do comércio. (Entrevista realizada com Yuu em 09.06.2013).

O nissei Hyoga também expressa que a relação com a cultura japonesa se transformou ao longo do tempo da geração antiga para a mais nova, embora fosse de seu desejo que uma essência da cultura japonesa fosse mantida. Argumenta a inclinação natural da ocidentalização e adaptação das práticas cotidianas de nikkeys à sociedade brasileira:

Eu acredito que a tendência é mas eu não gostaria (risadas). Eu sei que a tendência é, a tendência natural é essa a ocidentalização da família, a ocidentalização da cultura, as vezes como vou falar... a miscigenação de alguma tradição sabe, aquela famosa adaptação, adaptação ao cotidiano brasileiro, adaptação à cultura brasileira sabe, então eu acho que aos poucos infelizmente vai acontecer, mas a gente tá aqui vivo pra pensar, manter ainda a origem, a essência da cultura japonesa. Essa, eu acho que é a função maior nossa é manter essa origem da cultura. (Entrevista realizada com Hyoga em 09.06.2013).

Se torna evidente nas evocações de Aiolia, Yuu e Hyoga que a maneira pela qual os nikkeys se relacionam com a cultura japonesa se transformaram intergeracionalmente como um todo, quando se referem à vivência na Espacialidade do

³⁹ É uma denominação alternativa designada às associações japonesas. Os termos 'Kai' quer dizer reunião e 'Kan' prédio. Basicamente prometem aquilo que as associações japonesas, segundo Sakurai (2008), prezam, isto é, a finalidade de reunir os descendentes e suas famílias para promover em conjunto as atividades sociais, esportivas e culturais do Japão. Acesso em: 30 jan. 2015. Disponível em: <http://www.metodista.br/rroonline/noticias/entretenimento/pasta-3/kaikans-no-abc>.

⁴⁰ Luta ritual de origem xamânica (shintoiísta) realizada por dois grandes lutadores no centro de uma arena circular. (FRÉDÉRIC, 2008).

⁴¹ Arte marcial que significa literalmente 'Caminho da suavidade', é também um esporte não-violento e não ofensivo. (FRÉDÉRIC, 2008).

⁴² Arte marcial que significa literalmente 'Mãos vazias'. É um método de combate que figura entre os esportes marciais e que se baseia nos antigos estilos de defesa chamados Okinawa-te e na arte chinesa do kempo. (FRÉDÉRIC, 2008).

⁴³ Literalmente significa 'Orquestra vazia'. São gravações de músicas sem voz destinadas a acompanhar cantores ocasionais. (FRÉDÉRIC, 2008).

⁴⁴ É uma arte de dobrar quadrados de papel branco ou colorido para fazer objetos ou animais. (FRÉDÉRIC, 2008).

Brasil. O próprio pronunciamento do único issei entrevistado, Aiolia já evoca uma disparidade na transmissão inter-geracional naquilo que ele observa atualmente nas gerações de sansei e yonssei, sendo corroborado também pela nissei Yuu e pelo nissei Hyoga. Essas gerações mais novas constituem uma identidade geracional, no que se referem às reflexões de Feixa e Leccardi (2010), que se valem de recursos e significados da espacialidade contemporânea brasileira que estão social e historicamente disponíveis e que indicam mudanças na orientação dos mapas de significado inicialmente produzidos pelos issei. Sansei e yonssei se articulam coletivamente na interatividade com as gerações mais antigas se diferenciando delas. (DOMINGUES, 2002). Eles se baseiam em um princípio explicativo, conforme Santos (2002), de uma condição espaço-temporal e de uma concepção, percepção e vivência espacial, segundo Soja (1999), em que o significado dos símbolos residuais culturais dos antepassados não proporcionam mais sentido às suas narrativas. As gerações mais novas se fundamentam na eventualidade constitutiva de suas identidades, abrindo caminhos para novas possibilidades de ação na espacialidade brasileira, conforme argumentam Borges e Magalhães (2011). A imaginação fantasmagórica do mundo mítico conceitual japonês é afungentada.

Tais demonstrações, mais uma vez, arruinam com a falácia da existência de uma cultura japonesa essencialista e tradicional pressupostas por Barros (1988), Benedict (1972), Kahn (1972) e Sugimoto (2002). Uma cultura japonesa entendida consensualmente por tais autores enquanto ativa na determinação das ações dos nikkeys, aos quais, supostamente, não teriam nenhuma relevância dada às suas relações inter-dependentes e performáticas enquanto sujeitos responsáveis por suas trajetórias múltiplas, e consequentemente, pelos seus sentidos culturais.

Nos termos de Cosgrove (1998), os símbolos residuais culturais remanescentes dos issei tais como exemplificados acima: *sumô*, *judô*, *karatê*, *karaokê* e *origami*, não fazem mais parte das práticas cotidianas de nikkeys nas gerações mais novas, entre sansei e yonssei. Mesmo com o incentivo para a reprodução destes símbolos motivada pelas associações japonesas, naquilo que discorre Sakurai (2013), na espacialidade exterior e mais ampla do Brasil a relação com essas reminiscências culturais seguem o imperativo da transformação das suas práticas cotidianas. Dessa forma, os nikkeys não possuem uma identidade cultural

como se permanecessem, de acordo com Bossé (2004), congeladas em uma permanência 'essencial', pois suas identidades estão constante e reciprocamente engajadas e negociadas em relações de poder, de troca ou de confrontação, mais ou menos disputáveis e disputadas, que variam no tempo e no espaço. Veiculam, assim, a favor de uma identidade cultural fluída, dinâmica, ainda por ser feita pelas complexas e variadas relações inter-subjetivas no mundo contemporâneo, segundo atesta Hall (2003).

Assim, constatamos inexoravelmente uma tendência à ocidentalização (18%) dos nikkeys à nível da Espacialidade do Brasil configurando uma terceira categoria discursiva. Quando questionamos aos nissei sobre a hipótese da ocidentalização das práticas cotidianas, eles estabeleceram as seguintes menções representadas nas evocações de Saga e Bado respectivamente:

Bem, de gente jovem ou, ainda né, que afasta dos, digamos assim, dos pais e família, eu acho que isso veio justamente por um adentramento de tecnologia e estudo, trabalho, que antigamente vivia até os 18, 25 anos, junto com família né, por exemplo eu vivi, hoje muitos jovens já saem fora pra estudar, ele deixa a casa, ele deixa o seu lar e vai residir num lugar que não tem os pais, não tem os vovôs, quer dizer fora de família né. Então automaticamente fica né, não que os pais queira ou a família quer ou a própria pessoa, né, você tá estudando lá fora você automaticamente se ambienta do pessoal do bairro, da cidade, da rua, não é que você quer assim e fica assim, é, aí quando volta em casa é muito pouco tempo que conversa (risadas), é, fica no final de semana, pra a segunda já estudando, é por esse consequência eu acho que acontece, não é que a pessoa queira né. (Entrevista realizada com Saga em 07.09.2013).

Ah sim, tranquilamente! Se não ocidentalizar muitas vezes a gente vê situação onde o japonês original aquele da mentalidade japonesa pura, ele fica meio ridicularizado, ele não sabe igual brasileiro se virar, se virar, se... como é que eu pode falar... se misturar. (Entrevista realizada com Bado em 07.09.2013).

Estes mapas de significado associados à ocidentalização também são evidentes nas evocações de sansei representadas nos relatos que se seguem. Shun ao se orientar sobre a ocidentalização, afirma: “*Eu acho que é inevitável mesmo, não tem como*”. (Entrevistada realizada em 07.09.2013). Kakashi também corrobora dizendo: “*Sim! Tá havendo muita ocidentalização, como eu disse a própria questão da língua, mas eu acho que alguns costumes vão se manter ainda por bastante tempo... e outros vão se perder*”. (Entrevista realizada em 07.09.2013). Hayami e

Marin também formam opinião semelhante, a primeira fala que: “Sinceramente eu não me esforço muito não. Mais eu acho que eu já me acostumei com a cultura brasileira assim”. (Entrevista realizada em 07.09.2013). A segunda:

Ah com certeza isso não tem como! Eu acho que da mesma forma que existe os judeus que se miscigenam né, existe os índios que já tão integrados na nossa, nosso próprio DNA, né. Então essa é a tendência da gente ter um... em vários anos um, uma raça que a gente essa é brasileiro. (Entrevista realizada com Marin em 07.09.2013).

Essas constatações comprovam aquilo que Oguido (1988) e Sakurai (2013) teorizam sobre a integração dos nikkeys à sociedade brasileira em termos da transformação das suas vivências espaciais. Contudo, através desta pesquisa apresentamos uma visão complementar a esses autores, sanando algumas lacunas explicativas. Compreendemos que nem todos os símbolos residuais culturais de nikkeys se transformaram inter-geracionalmente, isto é, os nikkeys não estão plenamente integrados às relações sociais brasileiras, pois comprovamos que existem permanências equitativas desses símbolos, se analisarmos as porcentagens apresentadas no Mapa 2. Estas permanências são refletidas de maneira mais aprofundada na sub-seção 'Permanências Inter-geracionais'.

O fato da ocidentalização dos nikkeys na Espacialidade do Brasil esclarecem a impotência teórica e ideológica das acepções culturais a cerca destes sujeitos pela ciência hegemônica, fazendo cair por terra não só a concepção de cultura supra-orgânica de Carl Sauer (CORRÊA e ROSENDAHL, 2003), mas de igual modo as teorias de uma cultura japonesa essencialista. Uma compreensão cultural como esta banaliza a cultura japonesa com características de rigidez e continuidade estanque ao longo das vivências de nikkeys, tanto do Japão quanto do Brasil. Afirmamos isso tendo em vista às estigmatizações historicamente produzidas pela ideologia eurocêntrica e pelo senso comum, preconceituando aos nikkeys no Brasil uma identidade étnica fixa, como podem ser vistos em Dezem (2005), Leão Neto (1989), Oliveira (1997) e Takeuchi (2008).

A ocidentalização das práticas cotidianas de nikkeys na espacialidade do Brasil perpassam, nesse sentido, uma relação com as práticas culturais ocidentais⁴⁵

⁴⁵ Toda vez que falarmos em práticas culturais ocidentais estamos nos referindo àqueles símbolos que remetem a uma cultura alheia da convenção japonesa. Aquilo que pode ser praticado cotidianamente na sociedade brasileira, mas que não é característico de um comportamento

(10%). Estas se constituíram como uma outra categoria discursiva relevante nos mapas de significado desses sujeitos. Essas evocações são expressas somente por sansei, as quais constatamos respectivamente nas falas das nikkeys Sakura, Inori e Kanade. A primeira relata a adequação à culinária ocidental, evocando:

Eu acho que aos poucos tá se perdendo a parte da alimentação né, principalmente os japoneses que vem pra cá começa a conviver com a comida daqui outras coisas assim, acaba não tendo um hábito tão saudável que nem eles tem lá no Japão, e talvez até nem tenha hoje em dia tanto assim né. Outro é qual, a outra pergunta se não tem né? Eu acho que tá se perdendo mais isso mesmo a parte da alimentação. (Entrevista realizada com Sakura em 09.06.2013).

A segunda, evoca sobre a maior proximidade com práticas cotidianas brasileiras pelo fato do avô não ter tido uma postura tradicional:

Olha no meu caso foi, no meu caso foi, por exemplo, é... o meu vô já não tinha essa tradição tão forte, ele já não era assim... como dizer... era um japonês meio diferente assim, ele já vem com uma cultura católica, ela assim pra idade dele, pra cultura dele, eu acho que ele era uma pessoa muito aberta assim, de cabeça muito aberta, tanto é que ele deixou os filhos se casarem com brasileiros, o que a gente vê as vezes assim até hoje né na cultura japonesa o pessoal costuma segurar bastante, ele nunca se incomodou com isso ele falou, ela falava sempre assim tem que casar com quem gosta, independente da cultura, ele foi uma pessoa que viajou muito, ele viajou o mundo inteiro então ele tinha a cabeça muito aberta né, então ele não quis assim fixar a gente numa cultura, impor qualquer tipo de coisa, ele sempre deixou tanto os filhos quanto os netos bem aberto assim a opção, e como a gente mora no Brasil acabou ficando mais enraizado na cultura brasileira e nos costumes brasileiros né. (Entrevista realizada com Inori em 09.06.2013).

A terceira sansei, Kanade, compreende as transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais na relação com as práticas culturais ocidentais que são praticadas pela família na forma do futebol e do vôlei.

Evidenciamos acerca disso, que as relações familiares entre os sansei se transformaram inter-geracionalmente na espacialidade nacional em relação às gerações mais antigas. Este resultado comprova as argumentações de Duarte (2011), quando esta ressalta a importância de compreendermos que a família não é vista como uma entidade substantiva, fixa e imutável. A família deve ser entendida como um sistema que se cria e se recria sob formas distintas, que se transforma

supostamente japonês. Como por exemplo: comer arroz e feijão ou ter um comportamento menos tímido e mais expansivo.

longe de algum equilíbrio pois não existe uma família ideal. Desta forma, a constante constituição familiar, segundo a autora, é composta por alianças e coalizões presentes entre os membros da família, e que são pautadas em algum elemento unificador de relações de poder.

No caso das representações das evocações de sansei acima relatadas, constatamos um rompimento com o elemento unificador simbolizado pela autoridade das gerações mais antigas. Por exemplo, se antes a culinária japonesa era uma convenção aceita entre os membros mais antigos, atualmente as gerações mais novas, tais quais os sansei, buscam se aproximar da culinária ocidental, conforme relatamos com Sakura. De outra forma, especificamente na evocação de Inori, podemos constatar uma geração mais antiga já distanciada de alguma forma de tradição remanescente do passado japonês, mais ocidentalizada, indicando uma figura de autoridade que possui uma imposição convencional fragilizada. Ou, a transformação inter-geracional já pode ter chegado num ponto onde a convencionalidade imposta pelas gerações mais antigas já se extirparam o suficiente para que toda a família pratique símbolos mais relacionados com práticas ocidentais, como o futebol e o vôlei.

Essas reflexões nos levam a analisar a última categoria discursiva representativa, ou seja, as relações familiares (10%) cujas transformações de seus símbolos residuais culturais são assentidas tanto para nissei quanto para sansei. Entre os nissei, se exemplificam Bado e Saga. Quando questionamos Bado sobre a mudança das relações familiares ele diz:

Ah mudou! Mudou tudo, mudou muito naturalmente. É um processo normal de, isso faz parte da evolução da sociedade como um todo porque antigamente dificilmente a mulher trabalhava fora e tal né, hoje não, hoje você faz qualquer papel, eu faço qualquer papel. (Entrevista realizada com Bado em 07.09.2013).

Ao perguntarmos à Saga se atualmente os jovens nikkeys têm que obedecer estritamente a figura paterna, ele relata que:

Não, não, não tem essa obrigatoriedade porque os pais ou vovô também muito poucas pessoas que tem vovô hoje né, é, daqueles que vieram né, mas eles tão consciente de que aqui no Brasil ainda palavra que vale é do brasileiro, né, é eles considera assim. (Entrevista realizada com Saga em 07.09.2013).

Por outra geração, testemunhamos as evocações das sansei Hayami e Kaname e do sansei Kanon. Perguntamos à Hayami se a convivência familiar mudou muito atualmente em relação ao passado, e ela fala: *“Eu acho que sim porque antigamente era um tempo bem diferente de agora”*. (Entrevista realizada em 08.09.2013). A mesma pergunta foi feita à Kaname se expressando por outra perspectiva: *“Ah, então, eu não sei, mas pelo o que meus pais falam, eles falam que mudou bastante da época deles pra minha época assim”*. (Entrevista realizada em 09.06.2013). Questionando Kanon se hoje há mais liberdade no seio familiar do que antigamente, ele afirma: *“Sim. Não tinha tanta liberdade né em alguns aspectos”*. (Entrevista realizada com Kanon em 09.06.2013).

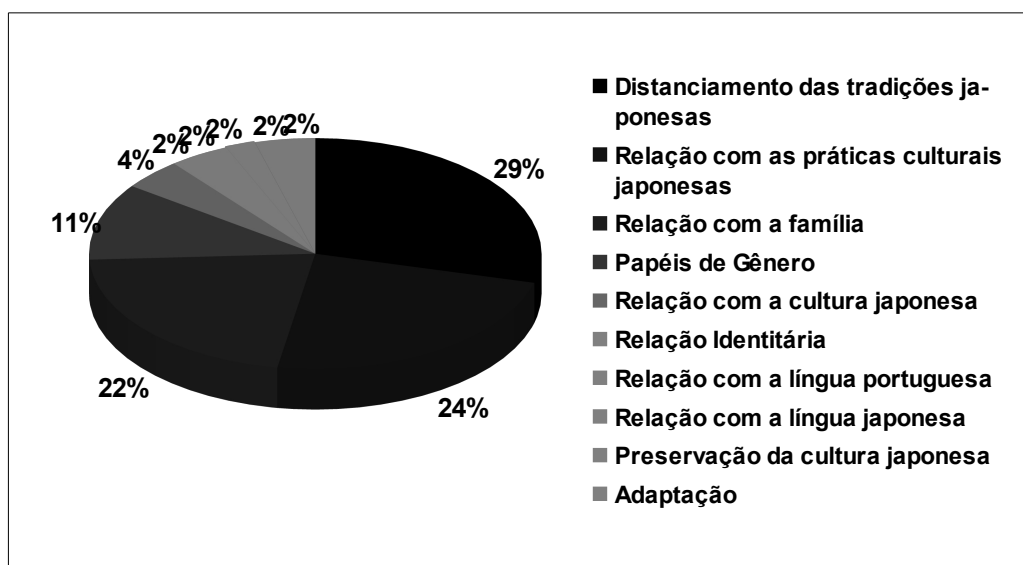
Dessa forma, as evocações de nissei e sansei no que concerne às relações familiares confirmam uma transformação inter-geracional na espacialidade brasileira, destoando do modo no qual os imigrantes pioneiros estabeleciam suas convivências. O que nissei e sansei vivenciam hoje é um contexto em que há a liberdade e o desprendimento para com os valores associados tradicionalmente ao padrão familiar japonês. Eles se desvincilham do imperativo da coletividade e, mais do que isso, das prerrogativas hierárquicas de primogenitura, geração e gênero pressupostas por Benedict (1972) acerca de uma cultura japonesa essencialista.

Aliado a isso, a ideia comunitarista dos nikkeys proposta por Barros (1988), bem como o sistema familiar *koseki* e a ideologia *ie* de Sugimoto (2002) são desmanteladas a favor da construção performática dos mapas de significado desses indivíduos. Com Jackson (1989), nesses termos, constatamos que o nível pelo qual os nikkeys proporcionam significado e organização social às suas práticas são outras, e estão orientadas ao fazer constante e eventual da dinâmica espacial em termos de sua percepção, concepção e vivência, de acordo com Soja (1999). Baseando nossas reflexões neste autor, o 'ser' nikkey na vivência brasileira também releva os aspectos da espacialidade-socialidade-historicidade de maneira conjunta. Pois a vivência espacial, da sociedade e do momento histórico em que os nikkeys vivem hoje, difere substancialmente daquele que foram vivenciados pelos issei a partir de 1908 em solo brasileiro, como relataram Barros (1988), Dezem (2005), SAKURAI (2013), Takeuchi (2007) e Yamashiro (1986).

2.3.1.2 – Espacialidade da Casa

Evidenciamos nas transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais na Espacialidade da Casa, quatro categorias discursivas centrais na evocação dos entrevistados como pode ser observado nos valores percentuais do Gráfico 2.2. Todavia, antes disso, uma constatação significativa nos é apresentada.

Gráfico 2.2⁴⁶.



Fonte: Kataoka (2015).

A primazia das categorias discursivas 'Distanciamento das tradições japonesas' e 'Relação com as práticas culturais japonesas' seguem o mesmo padrão encontrado na Espacialidade do Brasil (ver Gráfico 2.1). Apontamos que esta lógica evocativa valida a mesma ideia de Said (2007) demonstrada na espacialidade brasileira, mas que se torna ratificada também na Espacialidade da Casa com evocações relativamente específicas.

Certificamos que os símbolos residuais culturais se transformaram na Espacialidade da Casa, desestruturando os pressupostos teóricos tradicionais de uma cultura japonesa. Barros (1988), por exemplo, concebe uma cultura japonesa supra-orgânica que estabelecerá um código de obrigações sobre indivíduos passivos, que não cessaria de aumentar à medida que eles se desenvolvessem

⁴⁶ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

peçoal e socialmente. Contudo, está lógica cultural auto-explicativa não foi encontrada no nosso recorte espacial, pois os nikkeys constituem ativamente sua cultura transformando seus aspectos cotidianos ao longo do tempo. Nem se quer se baseiam numa organização social ordenada, como pressupôs Benedict (1972), em razão desta acreditar que a cultura japonesa colocaria a confiança capital na hierarquia como a estrutura de base de toda relação social.

Cientes dessas comprovações, quando os nikkeys evocaram a respeito do distanciamento das tradições japonesas (29%) nissei e sansei discorreram sobre aspectos diversos a cerca de como isso se efetiva na constituição de seus mapas de significado. As nissei Tsunade e Katara informam esse distanciamento dos símbolos residuais culturais do passado japonês. A primeira relata a dificuldade de transmitir estas reminiscências ao filho, considerando a transformação efetiva ao longo das gerações: *“Mas, e depois eu to tentando passar pro meu filho que tá sendo difícil. Nove anos. É, mas tá difícil. Tá diferente, a geração é diferente. Diferente.”* (Entrevista realizada em 13.04.2014). Já a segunda nissei aborda o distanciamento dos símbolos residuais culturais representados pelo desconhecimento da língua japonesa:

É bom né, é. Só teria que aprender a falar em nihongo né, e ainda eu não sei. Não, não eu não tenho. Nunca vivi com batian né, nunca, só com marido e marido não fala muito nihongo⁴⁷ também né. Só que aqui tem muitas batian que fala em nihongo, e a gente começa a aprender né. (Entrevista realizada com Katara em 13.04.2014).

Os sansei Haruto e Kakashi evocam por outras perspectivas. Haruto releva que a criação dos pais foi bem rigorosa e sistemática na Espacialidade da Casa, mas ele já teve uma criação familiar mais flexível. Quando questionamos sobre este tópico, ele disse:

Ah sim. Muito mais rigorosa, bem mais rigorosa. Muito mais rigorosa, bem sistemática né. Eu me considero um felizardo porque... a criação foi assim... flexível, bem flexível. Correta mas flexível né. (Entrevista realizada com Haruto em 13.04.2014).

Por outro lado, quando perguntamos a Kakashi se a família dele ainda

⁴⁷ Significa língua japonesa. Acesso em: 30 jan. 2015. Disponível em: http://www.nikkeypedia.org.br/index.php/Lingua_japonesa.

reproduzia símbolos residuais culturais na Espacialidade da Casa, ele relata:

Então a minha família, a parte mãe e pai é bem pouco que a gente pratica né, é mais avós que eles praticam hotokesama⁴⁸, mais prática budista. Tem o templo budista aqui em Maringá que eles costumam frequentar também, mas é mais práticas dos avós mesmos. (Entrevista realizada com Kakashi em 08.09.2013).

Fica evidente que em ambas as gerações, tanto nissei quanto em sansei, são constatas uma diversidade de símbolos residuais culturais que estão distanciados da constituição dos mapas de significado das gerações mais antigas. Essas gerações mais novas não praticam mais no cotidiano da Casa a língua japonesa, o *nihongo*, não se comportam segundo uma convencionalidade rígida, sistemática ou hierárquica. Nem cultuam uma religiosidade budista referente aos ancestrais, representada pela prática do *hotokesama* orientada pelas gerações mais antigas. Em suma, se a Espacialidade da Casa, conforme Mayol (2003), é um *locus* da reprodução de comportamentos e simbologias que estruturam uma convencionalidade familiar legitimada pelos membros mais velhos, nissei e sansei solapam as políticas culturais, e desse modo, tensionam essas relações de poder inter-geracionais.

Dessa forma, quando trataram especificamente das transformações inter-geracionais de práticas culturais japonesas (24%), compreendidas de acordo com Cosgrove (1998) como símbolos residuais culturais, nikkeys estabeleceram evocações relevantes a esse discernimento somente nas falas de dois nissei, Hyoga e Yuu. Respectivamente, Hyoga cita as transformações dos símbolos residuais culturais na Casa relacionada à prática da língua japonesa da vó que se extinguiu ao falecer. Enuncia:

Sim na verdade é o seguinte é, por exemplo, como minha vó nasceu no Japão ela falava muito bem o português entendia muito bem o português mas em alguns curtos espaços ela falava em nihongo, e todos os meus tios entendiam apesar de não conseguir falar do mesmo jeito, sabia o que era bronca, sabia o que era ordem, sabia o que era conversa. Então sempre existia a fala né, sempre existia a conversação nihongo dentro de casa. Só que é aquele negócio quando você não sabe 100% você não fala né, minha vó como sabe ela exigia, conversava, falava. Então não se forçava a entender, mas quando ela veio a falecer essa exigência familiar dentro de

⁴⁸ Conforme Frédéric (2008), denomina as divindades budistas ou associadas ao Buda. Na origem essa palavra designava o espírito de parentes falecidos.

casa de conversação em nihongo coisa assim você opta pelo mais fácil, é o que você entende mais fácil é o português. Então essa conversação em casa com o falecimento da minha vó assim acabou, porque ela conversava com você as vezes ela falava uma palavra em nihongo você entendia né, compreendia né, as vezes você falava também as palavras que você conhece e assim você trocava as informações, mas depois do falecimento dela sim não teve mais porque a gente continuar conversando em nihongo porque é mais fácil português né, então a convivência interna. Então essa troca de gerações na verdade né na troca de gerações você opta pelo mais fácil que é o português, que é o mais próximo. Então na verdade até minha vó falava e chegava na época do comércio quando eles vieram pra cá: não, não vai estudar em casa né, as crianças não vão estudar em casa, vão estudar em escola pra aprender o idioma português, porque é aonde a gente tá é aonde a gente vai morar é aonde a gente vai viver. Então essa troca forçada pro meu pai, pras minhas tias, é minha vó que impôs né pra trocar a geração pra mudar pro outro idioma o comportamento, porque, porque é aqui aonde a gente tá vivendo é aqui que a gente vai morar. (Entrevista realizada com Hyoga em 09.06.2013).

De uma outra forma, Yuu destaca as transformações dos símbolos residuais culturais ao longo das gerações expressas no consumo da culinária ocidental pelos membros masculinos de sua família. Ela discute:

Eu acho que é assim, que a gente fala que não é, que não tá assim no coisa de japonês muito eu acho que é a comida, porque os meus irmãos assim não gostam de comer comida japonesa, eles são mais feijão, feijoada, carne, né. Meu pai adora sashimi⁴⁹ e essas coisas assim, mas os filhos dele a maioria não é muito chegado em peixe né, a não ser algumas mulheres, mas os homens no geral já não querem mais, tanto é que os homens a maioria já casou com brasileiras mesmo né, então eles já fugiram um pouco. As mulheres nem tanto mas os homens já, já fugiram desse lado tradicional japonês. (Entrevista realizada com Yuu em 09.06.2013).

(...) e a gente, eu mesmo quando fui no nihon⁵⁰ nunca tive dificuldade porque o meu pai exigia muito da gente falar dentro de casa, e eu já não exijo muito da minha filha né, então a minha filha sabe ler e escrever mas falar mesmo ela fala muito pouco o japonês. (Entrevista realizada com Yuu em 09.06.2013).

As evocações desses nissei sobre as transformações inter-geracionais de práticas culturais japonesas na Casa, da mesma forma em que foram evidenciadas na categoria discursiva anterior, 'Distanciamento das tradições japonesas', constituem mapas de significado que vão além da orientação das práticas cotidianas das gerações mais antigas. São relatadas práticas sociais mais voltadas à

⁴⁹ São filés de peixe cru acompanhados de molho de soja e de wasabi (pasta de rábano forte), um dos principais elementos da cozinha japonesa. (FRÉDÉRIC, 2008).

⁵⁰ Expressão comum que designa o Japão. Literalmente significa leste, a origem do Sol. (FRÉDÉRIC, 2008).

convencionalidade brasileira quando falamos sobre a vivência espacial na Casa, as quais foram exemplificadas como no domínio da língua portuguesa e não da língua japonesa, bem como no consumo de alimentos caracterizados por um cotidiano brasileiro, como o feijão, feijoada ou carne. Nesse sentido, aquela suposição na qual os nikkeys no Brasil consumiriam estritamente a culinária japonesa, tal qual o *sashimi*, é reprovada. Os nikkeys desfazem as políticas culturais das gerações mais antigas na Espacialidade da Casa, e desse modo, rompem com as relações de poder dos issei para com as linhagens subsequentes.

Empiricamente, estes sujeitos não efetivam uma identidade étnica japonesa que os caracterize ao mundo mítico conceitual japonês. Contudo, concordante à Said (2007), essa percepção falaciosa ainda é preponderante em razão da noção orientalista. Isso também acaba refletindo na maneira de produzir ciência ao serem excluídas as inteligibilidades de identidades étnicas no Brasil ou de outras categorias, figurando entre elas os nikkeys. (SILVA, 2009). Quando nos referimos à especificidade da ciência geográfica brasileira esta autora enfatiza que:

Quando mais de 45% da população brasileira não é branca e 50% não é masculina, é de se perguntar as razões das 'ausências presentes' no discurso científico. Alguns poderiam responder que as práticas socioespaciais vivenciadas à partir das identidades raciais / étnicas ou de gênero não fazem parte da tradição geográfica. Contudo, esse argumento não se sustenta quando é examinado o papel da Geografia na efetivação do projeto colonial europeu⁵¹. (...) A reflexão em torno do levantamento realizado pelo GETE (Grupo de Estudos Territoriais da Universidade Estadual de Ponta Grossa) confirma que a ciência geográfica hegemônica é marcada por privilégios de sexo e de raça, características que dificultaram a expressão das espacialidades dos grupos das mulheres, dos não brancos e dos que não se encaixam na ordem heterossexual dominante. (SILVA, 2009, p. 225).

Dessa forma, se o orientalismo e a demarcação eurocêntrica ainda fazem parte na linguagem corrente sobre os nikkeys, discriminando e coagindo estes sujeitos, também é falta de responsabilidade do nosso fazer científico que releva grupos em detrimento de outros. Se, de acordo com Morin (2005), o conhecimento científico é histórico e sociológico fazendo parte das nossas práticas cotidianas e

⁵¹ A autora notifica em suas reflexões a lembrança dos personagens considerados precursores da geografia moderna: Alexander von Humboldt e Carl Ritter, como pensadores que, embora divergissem em ideias, convergiam em ações no que dizem respeito à colonização empreendida pela Europa e sua superioridade sobre os povos habitantes das áreas tropicais e do novo mundo. (SILVA, 2009).

inter-subjetivas, então todos nós somos cúmplices. Reiteramos com Silva (2009), que é de fundamental importância preenchermos essas lacunas temáticas para tornarmos mais inteligíveis as expressões espaciais desses grupos, tais quais o nikkeys nesta dissertação, e assim tornar nossas práticas em sociedade mais humanas.

Através dos dados demonstrados, reiteramos que os nissei ao evocarem sobre as transformações inter-geracionais com relação às práticas culturais japonesas na Espacialidade da Casa, produzem ressignificações que afrontam não só a orientação dos mapas de significado das gerações antigas, mas também extirpam a validade do conhecimento hegemônico sobre estes sujeitos. Tal hegemonia os enquadraria em estereótipos e caricaturas, como foi imaginado no passado segundos os apontamos de Takeuchi (2008).

Em seguida constatamos logo depois da categoria discursiva da relação com as práticas culturais japonesas, a importância das falas de nikkeys das relações com a família (22%). Nesse sentido, os nissei Raito e Bado, e o sansei Dohko e a sansei Sakura evocam mapas de significado que evidenciam transformações inter-geracionais no relacionamento familiar na Espacialidade da Casa. Quando questionamos a Raito sobre como seus pais vivenciavam na Casa os símbolos residuais culturais em comparação a ele, relata:

Eu... meus, meus, meus pais aí, não, é, era 'Chan, chan, chan'. Forte traço ditador. Mas meu pai ainda ele tinha muito assim liberdade, ou assim, tinha muita abertura em relação a esse assunto. E eu me considero bem mais assim flexível nesse sentido. É também, com certeza muito mais. (Entrevista realizada com Raito em 13.04.2014).

Ao perguntarmos a Bado se os filhos dele atualmente se expressam com mais liberdade ele diz:

Ah tem, lógico, os filhos não tem como né, os filhos hoje não tem como... mesmo porque a, tudo o que ele ouve, escute e vê, não tem como você dizer aquilo que ele tem que ser, isso não existe né. (Entrevista realizada com Bado em 07.09.2013).

Aos sansei, questionamos a Dohko se a relação em família mudou muito em comparação com as gerações antigas, e ele esclarece fazendo um comparativo com

a educação de seus primos:

Pelo... eu vejo como os meus primos que não saíram... que o meu pai quando ele foi pro Japão ele não voltou mais pro sítio né, mas tem irmãos dele, primos dele que não saíram do sítio né. Eu acho que o jeito de educar dos meus primos e dos meus pais são muito diferentes né, que tem coisas que meus pais eles são bem menos rigorosos assim que eles são muito rigorosos né. No caso de educação assim eles exigem que o filho deles seja o primeiro da classe, eles não deixam ele sair muito né, e os meus pais nesse caso eles já são mais light né, eles não querem criar o melhor assim né, mas eles educam assim do jeito deles né, mas eu acho que eles são menos rigorosos na educação do que o pessoal que é descendente. (Entrevista realizada com Dohko em 09.06.2013).

A respeito da mesma questão, Sakura afirma que a convivência familiar mudou muito em comparação com os seus avós:

Com certeza né, mais liberdade em tudo né, porque eu lembro até hoje quando, que os meus avós são japoneses, eu lembro que quando a minha vó apareceu namorando um cara que não era japonês, o meu vô pirou, tipo, ele teve um troço sabe, ele não queria permitir o namoro de jeito nenhum, só porque o meu pai não era japonês. Mas daí com os anos passando ele acabou aceitando né, tanto que hoje eles são bem amigos, assim dos meus pais eu não vejo nenhuma preferência sabe, eu posso namorar quem eu quiser sendo japonês ou não, eu não sinto nada deles contra assim sabe, se não for japonês. (Entrevista realizada com Sakura em 09.06.2013).

Comprovamos através das evocações acima de nissei e sansei que estão ocorrendo transformações inter-geracionais, ou melhor, reorientações das vivências espaciais desses indivíduos no que diz respeito às relações com a família na Espacialidade da Casa. Se antes nas gerações mais antigas, dos issei, havia uma necessidade de comportamento adequado aos símbolos residuais culturais acerca de uma estrutura hierárquica patriarcal, atualmente a constituição dos mapas de significado desses sujeitos adquirem um nível de maior liberdade de expressão na sociabilidade da Casa. As relações familiares dos nikkeys não são verticalizadas na determinação da primogenitura, geração e na supremacia masculina, ou seja, dos papéis de gênero.

Dessa forma, evidenciamos em seguida a categoria discursivas dos papéis de gênero (11%) se conectando aos resultados encontrados nas evocações da relação com a família, visto a desestruturação da ideia de uma vivência familiar na Casa arraigada nos preceitos de uma presumida tradição japonesa. No que se refere às

transformações inter-geracionais na Espacialidade da Casa relativas aos papéis de gênero o nissei Saga e a nissei Senju, bem como à sansei Inori apresentam suas perspectivas.

Aos perguntarmos a Saga e a Senju se os nikkeys vivenciam hoje uma desconstrução dos papéis de gênero e assim um relacionamento mais igualitário entre o homem e a mulher, eles concordam:

É, é. Talvez eu falei bem no começo assim, a gente tem que adaptar, a gente tem aquele na cabeça na memória, é, o tradição a gente tem que ter. É, vamo dizer assim, em casa como é só eu e esposa, mas quando tinha menino, jamais eles, eles comiam antes de mim: Itadakimasu⁵², pode ir comendo, vai comendo porque o papai vai demorar um pouquinho. Antigamente só depois que o pai começa a comer, bom hoje não pode né, não pode fazer isso, tem que estudar, mulher tem que trabalhar, ir no banco por exemplo, ele tem que ir trabalhar também não é, só porque eu fico lá lendo jornal, não, não pode, então vai ele comendo ligeiro pra dar lugar. Então tem que ter isso, isso mudou né e mudou pro lado bom. (Entrevista realizada com Saga em 07.09.2013).

Ah eu também acho né, porque meus filhos falava assim que queria casar com brasileiro, com morena né assim (risadas). Mas eu falava: Eu por mim não sou racista, né, tudo bem né, já né Imin 100⁵³, não, japonês já, Imin 100 era meio 2008 né. Já esse ano Imin 106 né, é que imigração chega pro Brasil. Já faz 106 anos não tem, não tem como né, misturar né. Não é verdade? (Entrevista realizada com Senju em 13.04.2014).

A sansei Inori elucida que não há um relacionamento patriarcal com papéis de gênero bem definidos entre o seu pai e sua mãe, assim como afirma a relação flexível com seu noivo:

E assim como você disse da questão da submissão eu acredito que você fazer um serviço doméstico pra uma outra pessoa que também não está fazendo nada por motivo nenhum, por exemplo, meu pai é aposentado ele pode fazer muito bem o serviço, mas assim por motivo nenhum ele poderia se negar e eu acho que a minha mãe fazer é uma questão de submissão, mas em outros sentidos assim... ah ela sempre teve a liberdade de sair de casa, se ela tá afim de ir no shopping com as amigas ela vai, ela só avisa ele: to indo, vo, vai, ah: vo fazer um curso de tal coisa, vai, ah: vo estudar pra tal coisa, ele nunca seguro ela nesse sentido, tem muito homem que segura né: ah você não vai estudar você não vai trabalhar fora, você não vai sair com as amigas. Isso acontece, acho que mesmo, mesma coisa eu e meu noivo assim não acontece, trabalho normal, fiz pós-graduação normal, nunca acontece isso. (Entrevista realizada com Inori em 09.06.2013).

⁵² Expressão popular dita no início de uma refeição, semelhante ao 'bom apetite'. (FRÉDÉRIC, 2008).

⁵³ No contexto da evocação faz referência aos cem anos de imigração japonesa no Brasil.

As evocações de nissei e sansei sobre a categoria discursiva dos papéis de gênero, evidenciam mapas de significado que não proporcionam sentido a uma estruturação fixa das relações sociais entre o homem e a mulher nikkey na Espacialidade da Casa. Nikkeys não seguem uma linearidade comandada por uma supremacia masculina patriarcal conduzindo às práticas cotidianas destes sujeitos conforme as prerrogativas de gênero. Nesse sentido, constatamos que a Espacialidade da Casa é o ambiente pela qual os nikkeys podem inovar e transformar suas visões de mundo, abalando uma norma e estrutura familiar estanques.

Por conseguinte, os papéis de gênero são desconstruídos intergeracionalmente nas narrativas de nikkeys. Evidenciamos que os papéis sociais construídos em relação a homens e mulheres nikkeys configuram o gênero além de uma norma fixa que conduz as relações sociais na primeira instituição social em que o indivíduo se depara, ou seja, na família e no ambiente de socialização caracterizado pela Casa. Compreendemos, conforme Butler (2003), que o gênero é um mecanismo que regula práticas sociais, criando ficções de masculinidade e feminilidade enquanto naturais. A noção falaciosa de uma estrutura patriarcal ainda em realidade na interatividade contingente de nikkeys na Espacialidade da Casa, confirma essa narrativa ficcional da masculinidade dominante e de uma respectiva feminilidade submissa compulsoriamente concedida a estes sujeitos. Esta constatação rompe com as imaginações orientalistas construída há dois séculos atrás, mas que ainda persistem em estigmatizações e chacotas nas representações caricaturizadas pelas metáforas ocidentais, tais como: a da gueixa, associada ao exótico, frágil e submisso, personificando os mistérios da mulher japonesa; e a do samurai, relacionado ao guerreiro e ao militar, modelo de força, disciplina e conduta moral. (DEZEM, 2005).

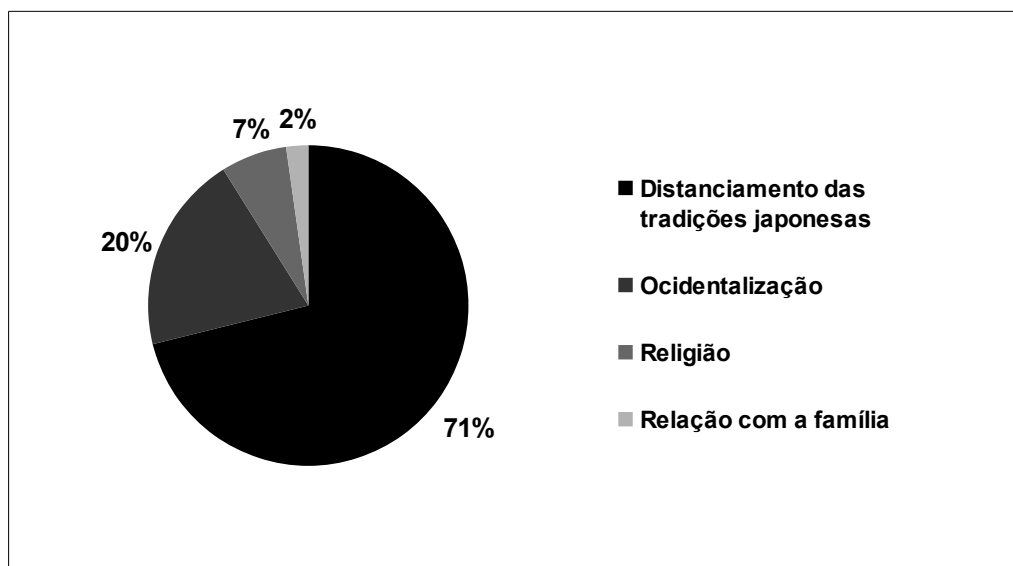
Assim, refletimos com Louro (2004) que o gênero é um fenômeno social inconstante e contextual, que não denota um ser substantivo. Não existe um 'ser' nikkey essencial incorruptível às transformações da sociedade e da dinâmica cultural. As relações de gênero de nikkeys ao longo das gerações desestruturam papéis de gênero definidos sobre uma estrutura familiar japonesa, pois compreendemos que se constituem enquanto um ponto relativo de convergências

entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente concomitantes, ainda por serem feitos e construídos na forma de mapas de significado de orientação social. (JACKSON, 1989).

2.3.1.3 – Espacialidade de Assaí

As transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais são representativas nas vivências espaciais em Assaí a partir de duas categorias discursivas principais. A primeira delas se refere à categoria discursiva 'Distanciamento das tradições japonesas' (71%).

Gráfico 2.3⁵⁴.



Fonte: Kataoka (2015).

Em relação a esta nissei, sansei e yonssei pronunciavam evocações representativas. As nissei Tsunade e Katara relatam que a cultura japonesa não está sendo mantido principalmente pelos jovens nikkeys, dizendo:

Hoje eu não digo tanto que seja forte tão unido. Se eu falo isso as vezes fica até bravo, mas... pouco e pouco que nem que você tá falando vai desaparecendo. É, o que mantém, os isseis ainda mantêm os nisseis. O preocupante é sansei, yonssei, gossei. Que nem no nihon, os isseis, os isseis não, o japonês antigo de lá mantêm no tempo de guerra, e de hoje?!

⁵⁴ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

O jovem de hoje o que pensa? Você tá conversando inglês e vai passar aquela pro filho, o que que tá acontecendo? Eu não entendo. Eu não consigo entender. Tão bonito, cada cultura é tão bonito. Toda cultura é bonito tem que manter, aí não tá mantendo. (Entrevista realizada com Tsunade em 13.04.2014).

Eu acho que não seria com os brasileiro, porque assim muito tempo atrás aqui tinha grupo de jovens, né, como Fujinkai⁵⁵ tinha mesmo. E ele faziam baile, sabe? Ajudava assim os departamento quando tem algum evento igual EXPOASA, que vão ter EXPOASA em Junho, né. E é da LACA, pertence à LACA, mas a gente ajuda né. É uma festa durante uns 3, 4 dias, eles expõe os produtos mesmo que eles mesmo produzem no sítio né. E é super interessante junto com a prefeitura, né. Aí vem muito pessoal de fora, vem conhecer né, vê o que que o Assaí produz na terra. É importante isso aí né. E antigamente tinha os jovens só que hoje não tem mais porque a maioria dos jovens se mudaram pra Curitiba, faculdade né, é Londrina, Maringá, pra, eles procuram uma vida melhor. E aqui em Assaí não tem isso aí, é mais Agricultura. E tem muitos jovens que não quer. (Entrevista realizada com Katara em 13.04.2014).

De uma outra forma, o sansei Haruto relata que o distanciamento das tradições japonesas partem de um processo natural:

Ah sim. Bom, eu tento né a gente tenta seguir mas realmente tem algumas diferenças. No caso... é, querendo ou não vai acabando né, vai acabando o... o povo vai saindo das, né, da associação e tal. Vai diminuindo aos poucos, mas a gente tenta manter realmente a cultura como a gente, como a gente conheceu ela. (Entrevista realizada com Haruto em 13.04.2014).

A sansei Kitana também discorre que está ocorrendo esse distanciamento e os jovens têm uma participação nisso: *“Ah, isso tá diminuindo bastante né. Os jovens já não são mais que nem antes né. Participar bastante desses eventos. Tá diminuindo bastante. Sim. Vai diminuindo bastante né”. (Entrevista realizada com Kitana em 13.04.2014).*

O yonssei Kanato já evoca um aspecto diferente dizendo que na época dos pais a cultura japonesa era mais preservada e atualmente ela está acabando:

Sim, na época deles tinha muito mais essa coisa da cultura era muito mais forte, há umas 3, 4 décadas atrás. Tava muito mais forte. É, os amigos deles a maioria falava nihongo fluentemente. É, viviam dentro dessa questão de cultura, no teatro, música, cinema, e a gente não tem mais nisso. Hoje em dia pra você ter uma ideia um amigo meu fala assim fluentemente a língua japonesa. De resto a maioria ninguém fala, entendeu? Fala coisas básicas assim, que já não tem valor. (Entrevista

⁵⁵ É como se chama o departamento de senhoras voluntárias que se dedicam a preservar as tradições japonesas. Acesso em 01 fev. 2015. Disponível em: <http://www.kaikanvilare.com.br/fujinkai.asp>.

realizada com Kanato em 13.04.2014).

Esses relatos de nissei, sansei e yonssei sobre a categoria discursiva 'Distanciamento das tradições japonesas' desvelam e comprovam o mesmo padrão evocativo encontrado na Espacialidade do Brasil (ver Gráfico 2.1) e na subsequente Espacialidade da Casa (ver Gráfico 2.2), embora em cada uma se evidencie especificidades evocativas.

Evidenciamos que os nikkeys em suas vivências espaciais em Assaí transformaram inter-geracionalmente os símbolos residuais culturais encaminhados primeiramente por issei, e desta maneira, modificaram os caminhos pelas quais organizam seus sentidos de orientação de práticas cotidianas neste município, constituindo mapas de significado díspares da geração mais antiga. Relevando o pressupostos de Gomes (2014), consideramos que a condição urbana de Assaí, se efetiva a um certo tipo de associação entre as pessoas, associação esta que possui uma forma e um conteúdo, uma disposição física unida à sua disposição sócio-comportamental. Os nikkeys deste município, nesse sentido, não reproduzem uma condição urbana associada a um estilo de vida permeado integralmente à preservação de símbolos residuais culturais trazidos pelos antepassados japoneses.

Se existe uma preponderância de distanciamento das tradições japonesas, também se demonstrou uma 'Ocidentalização' (20%) de práticas cotidianas nas vivências espaciais de nikkeys. A respeito dessa categoria discursiva, da mesma forma que na anterior, nissei, sansei e yonssei efetivam evocações representativas. Os nissei Raito e Sakamoto evocam a ocidentalização de nikkeys em Assaí nestas respectivas falas:

Eu acho e, como nós vivemos aqui no Brasil, acho que tem que ser dessa forma. Não adianta querer não miscigenação, não ocidentalização... bairrista, é, pode-se dizer é bairrista mesmo, porque você não consegue. A tendência natural das coisas é isso daí mesmo. Agora eu me considero satisfeito desde que a nossa raça carregue alguma coisa de parte boa da cultura japonesa (...). (Entrevista realizada com Raito em 13.04.2014).

É, eu acho que descendente japonês nipônica, eu acho que deveria cultivar o lado bom da cultura japonesa, lado bom né. Porque cultura japonesa no mundo é, como é que diz... tem alguma coisa assim com cultura assim que é única, tipicamente japonesa né. Mas infelizmente está perdendo característica. (Entrevista realizada com Sakamoto em 13.04.2014).

Cabe ressaltarmos que as evocações destes nissei mesmo que relevem a tendência efetiva de ocidentalização, denunciam o desejo da preservação daqueles símbolos residuais culturais que possuem algum valor significativo nas práticas cotidianas de nikkeys. É evidente, de acordo com o que será constatado na subseção 'Permanências Inter-geracionais', que também são conformadas nas narrativas de nikkeys permanências equitativas destes símbolos no contrabalanceamento de transformações.

Por outro lado, a sansei Kitana e o sansei Haruto corroboram as evocações dos nissei. A primeira confirma a ocidentalização se expressando sem rodeios: *“Sim. É”*. (Entrevista realizada com Kitana em 13.04.2014). O segundo também comprova, mas retrata algumas especificidades em suas próprias vivências:

Muito. É, por mim mesmo né. Por mim mesmo. Agora, quando eu era mais jovem eu fazia nihongakko... Né, mas... na época eu não gostava, se eu pensar agora, nossa, como eu podia ter me dedicado mais. O quanto eu perdi exatamente! As vezes eu to lá, to assistindo um filme, um dorama⁵⁶, um desenho japonês, eu vejo um kanji⁵⁷, putz! Como eu queria poder saber o que que tá escrito, e sem a legenda né. Exatamente. Porque, justamente, essa ocidentalização. Na época eu queria estudar inglês. (Entrevista realizada com Haruto em 13.04.2014).

O yonssei Kanato certifica, da mesma forma que os nissei e sansei, a ocidentalização dos nikkeys: *“Com certeza, eu não vejo, eu não vejo outro saída assim. Alguns pontos a gente pode tentar preservar, mas assim, é, a totalidade como era antes eu acho que não é possível”*. (Entrevista realizada com Kanato em 13.04.2014).

Dessa maneira, as evocações de nissei, sansei e yonssei atestam uma efetiva ocidentalização das práticas cotidianas dos nikkeys nas vivências na Espacialidade de Assaí. A mera constatação deste resultado nestas três gerações já constitui um consenso revelador de transformações inter-geracionais, de fato, fortemente presentes na realidade contemporânea do município em questão. Se formos analisar, por exemplo, a evocação do nissei Raito para com o sansei Haruto, observaremos que para o primeiro a ocidentalização é tida como algo normativo na

⁵⁶ É a definição generalizada do gênero de novela oriental, que pode ser J-Drama (drama japonês), K-Drama (drama coreano) e C-Drama (drama chinês). Acesso em 01 fev. 2015. Disponível em: <http://penaasiadoramas.blogspot.com.br/2012/09/o-que-e-um-dorama.html>.

⁵⁷ São os caracteres sino-japoneses utilizados para transcrever a língua japonesa. (FRÉDÉRIC, 2008).

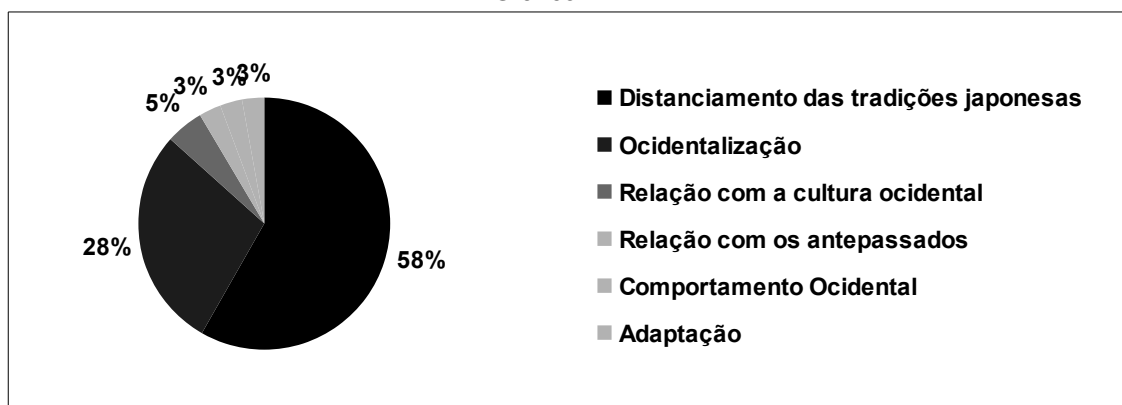
constituição dos mapas de significado dos nikkeys atualmente. Entretanto, Haruto já comprova uma ocidentalização nítida, tomando como referência as oportunidades que perdeu no aprendizado e reprodução de alguns símbolos residuais culturais, exemplificado acima de tudo na língua japonesa.

Assim, se entendemos conforme Foucault (1988) que as relações de poder também são viabilizadas institucionalmente, as relações sociais na instituição familiar de nissei, sansei e yonssei não se baseiam mais no sentido cultural imposto pela autoridade da geração dos issei. Estes, se de algum modo eram marcados com maior intensidade pela influência dos símbolos trazidos do passado cultural japonês, e se eram primordiais às suas orientações nas vivências espaciais, hoje em dia observamos uma descontinuidade reproduzida em novas possibilidades de ação nas gerações mais jovens. O caminho que se está produzindo para isso se direciona numa ocidentalização parcial de suas práticas sociais.

2.3.1.4 – Espacialidade de Uraí

As transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais são representativas nas vivências espaciais em Uraí a partir de duas categorias discursivas principais, do mesmo modo em que foi encontrado na Espacialidade de Assaí (ver Gráfico 2.3).

Gráfico 2.4⁵⁸.



Fonte: Kataoka (2015).

⁵⁸ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

A primeira delas se refere à categoria discursiva 'Distanciamento das tradições japonesas' (59%). Em relação a esta, nissei e sansei enunciam evocações representativas. O nissei, Ogami e Toki, relatam o distanciamento dos símbolos residuais culturais japoneses inter-geracionalmente, evocando:

Difícil né, isso é difícil, porque na geração dos meus filhos já não é tanto assim. Né, mesmo as, as coisas como hoje, é, primeiro de janeiro que sempre os meus pais né, gostava de tá junto, né. Isso daí também vai sumindo. Agora a gente chama né, então eu falo que a nossa família tem que tá junto, dia de ano né. E, mas eles já não são tão assim né. Então eu acho que cada vez vai diminuindo né. (Entrevista realizada com Ogami em 30.03.2014).

É, com o tempo, miscigenação de raça vai acabando né misturando tudo isso, e a tendência é diminuir essa importância, interesse, né. Ou até recente, faz uma semana ou duas que nós conversamos com o pessoal da JARCA, e eles também querem recuperar essa tradição da língua, mas é difícil você, não tem mais aquele como antigamente que era obrigação de estudar. Hoje não, tem que ser método, o jeito de ensino tem que ser diferente. Tem que ser um pouco mais lazer, e incluir essas atividades da língua pensando não só em falar a língua japonesa, mas aprender alguma coisa da cultura japonesa e depois aprender aqueles que têm interesse e vai recuperado né. Mas você obrigar, por exemplo, a estudar é difícil. Hoje, a juventude de hoje não aceita mais né, imposição de mais. Eles vêem o que é importante pra eles no dia de hoje, onde que ele, porque ele tem que trabalhar pensando no mercado de trabalho né. Muitas vezes, então acaba deixando no segundo plano a língua japonesa. (Entrevista realizada com Toki em 30.03.2014).

O sansei Kaito, quando foi questionado se a tendência dos jovens nikkeys é o distanciamento dos símbolos residuais culturais, ele discorre:

Com certeza. Com certeza, e foi aí eu to vendo isso já. Na verdade até me preocupa isso sabe? Porque os meus pais sempre cobraram a gente né, daí você vê que a coisa vai acabar, mas vai acabar mesmo cara, não tem jeito. (Entrevista realizada com Kaito em 13.04.2014).

Perguntado ao mesmo, se esta tendência dos jovens ficarem mais afastados seria em decorrência das relações sociais com brasileiros, ele afirma:

Sim, é. É, é a natureza, eu falo que é natureza do ser humano. Ele quer se adaptar, ele quer se sentir confortado no habitat que tá. Que nem tá aqui, tá todo mundo lá se divertindo lá, o cara vai ficar sozinho aqui. Ele não, ele quer misturar também né. Aí acaba aprendendo os costumes da região né. (Entrevista realizada com Kaito em 13.04.2014).

Essas evocações de nissei e sansei sobre o distanciamento das tradições japonesas ao longo das gerações na Espacialidade de Assaí desvelam que, através das suas vivências espaciais em Uraí, foram transformadas inter-geracionalmente os símbolos residuais culturais japoneses encaminhados primeiramente por issei. Nissei e sansei modificaram os caminhos pelas quais organizam seus sentidos de orientação de práticas cotidianas neste município, alterando a constituição dos seus mapas de significado em relação à geração mais antiga. Contudo, tal constituição também está relacionada a uma construção identitária diferenciada. Se as gerações mais antigas estabeleciam uma identidade cultural mais voltada aos símbolos do passado japonês, atualmente nissei e sansei buscam construir identidades mais desvinculadas. Isto confirma a concepção de identidade cultural de Hall (2003), a qual pressupõe que no mundo contemporâneo as identidades são construídas sem uma base fixa de orientação. As identidades culturais são dinâmicas, passíveis de serem transformadas constantemente ao longo do tempo.

Em seguida, a segunda categoria discursiva significativa se refere à 'Ocidentalização' (28%) dos símbolos residuais culturais inter-geracionalmente. A respeito desta categoria discursiva nissei e sansei enunciam evocações substanciais. Ambos, o nissei Toki e a nissei Mikoko, expõem que a tendência para os nikkeys em Uraí de fato é a ocidentalização de suas práticas cotidianas.

Toki esclarece: *“É, tendência é, jovem de hoje é assim vai tentar interessar menos né. Porque tendência é diminuir bastante, mas... acabar ainda demora bastante né. Até acabar tudo vai demorar um pouco é”*. (Entrevista realizada com Toki em 30.04.2014). Mikoko afirma:

Ah não sei, hoje em dia tá tão misturado né? Que não se sabe mais como é um e o outro, porque é, a gente vê nihonjin tem uns que, já né, não é mais aquele nihonjin daquele tempo né. Mais, é, não tem mais tradicionalismo né. Vai caindo tudo parte ocidental mesmo, por causa da convivência. Porque a maioria de meninas assim que coisa não sabe falar japonês, não entende nada. Né, então é difícil. Grava isso, é muito difícil. (Entrevista realizada com Mikoko em 30.04.2014).

O sansei Kaito, quando foi questionado se a tendência é a ocidentalização dos nikkeys em Uraí, ele relata:

Eu acho que sim. Pra mim é certeza, certeza pra mim. Porque eu to vendo,

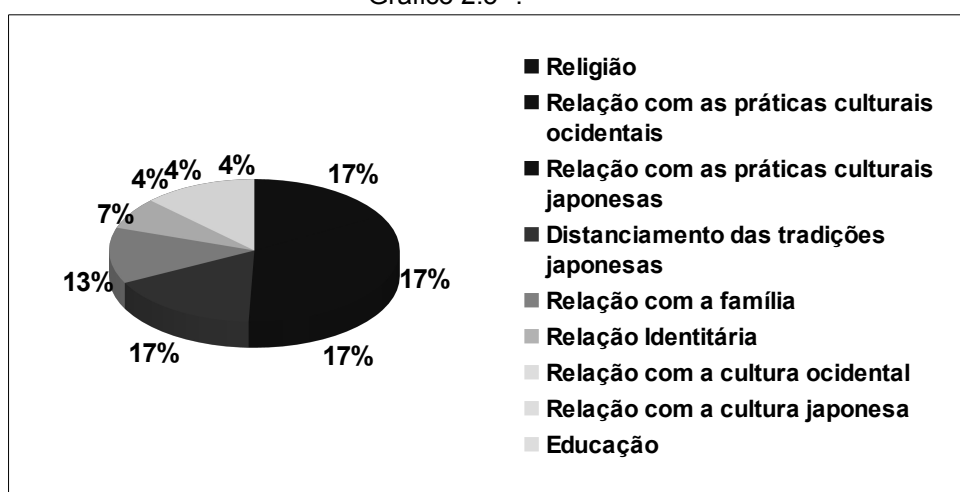
eu to vendo que tá acontecendo isso já. Sim, sim, tão abandonando, não quer saber mais de kaikan, nada, nada. Porque o kaikan o que que é, envolve um trabalho conjunto né: Pô, vamo trabalhar pro esquema do seinenkai⁵⁹, vamo ali, vamo trabalhar não sei o que, vamo trabalhar. Eles vê como um trabalho, o pessoal acomoda com... sei lá, parece que é baiano. Não, é o que eu acho, Caio. Tá bosta. (Entrevista realizada com Kaito em 13.04.2014).

A partir dessas evocações, compreendemos que nem todos os símbolos residuais culturais de nikkeys se transformaram inter-geracionalmente. Os nikkeys não estão plenamente integrados às relações sociais brasileiras em relação ao nosso recorte de pesquisa. Comprovamos que também existem permanências equitativas desses símbolos se analisarmos as porcentagens apresentadas no Mapa 2.

2.3.1.5 – Espacialidade de Londrina

Divergindo consideravelmente das Espacialidades do Brasil, da Casa e de Assaí e Uraí, a Espacialidade de Londrina detém uma lógica evocativa singular. Constatamos aqui uma linearidade relativa a um mesmo valor quantitativo nas quatro categorias discursivas principais, conforme pode ser observado no Gráfico 2.5.

Gráfico 2.5⁶⁰.



Fonte: Kataoka (2015).

⁵⁹ De acordo com o entrevistado Kaito, se refere ao grupo de jovens numa associação japonesa.

⁶⁰ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

Dessa forma, uma primeira categoria discursiva diz respeito à 'Religião' (17%) na qual nissei e sansei enunciam evocações representativas. Assim, quando perguntamos a nissei Yui se praticava alguma religião japonesa em Londrina, ela afirma: *“Eu sou católica e sou da Igreja Messiânica. Japonesa mesmo não, eu sou da Igreja Messiânica, é japonesa mas a Messiânica não é uma religião, é uma filosofia”*. (Entrevista realizada com Yui em 09.06.2013). Essa mesma indagação foi feita em relação à sansei Kaname e ao sansei Dohko. A primeira se expressa de forma mais direta e responde: *“Não. Eu sou católica. É”*. (Entrevista realizada com Kaname em 09.06.2013). Dohko por outro lado explica:

Então, quando... é... tem... eu sou católico né mas eu vou sim né nas missas budistas que fala, que é naqueles tempos assim que a maioria da minha família quando tem aquelas missas eles fazem lá né. Então eu ainda participo mas eu não entendo nada né (risadas), mas eu participo sim. (Entrevista realizada com Dohko em 09.06.2013).

Através dessas evocações evidenciamos que os nikkeys, sobretudo nissei e sansei, transformaram inter-geracionalmente os símbolos residuais culturais japoneses relacionados às práticas religiosas ostentadas pela geração dos issei quando chegaram em Londrina. Exemplificadas nas falas dos três nikkeys, a religião budista antes praticada entre os issei agora não faz mais sentido nas práticas cotidianas desses sujeitos, tendo em vista que a construção dos seus mapas de significado está orientada à prática religiosa mais característica e comum do Brasil, isto é, a religião católica.

Em termos quantitativos o censo demográfico do IBGE (2010) atesta que católicos contabilizam 64,6% ou 123 milhões de praticantes no Brasil, caracterizando a nação mais católica do mundo. A religião budista, citada por nissei e sansei nas práticas dos issei, contabilizam apenas 0,13%. Essa disparidade religiosa no Brasil justifica as transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais de práticas religiosas entre os nikkeys de Londrina. Se realizarmos essa contagem nesta espacialidade atingimos uma proporção equivalente à Espacialidade do Brasil, já que católicos londrinenses contabilizam 60,5% e budistas o valor ínfimo de 0,41%. (IBGE, 2010). O significado nacional religioso corresponde com a condição urbana de Londrina conforme ratificado nas evocações de nissei e sansei.

Assim, levando em consideração que a religião católica caracteriza o cotidiano brasileiro ocidental, evidenciamos também em nikkeys transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais na forma de 'Relações com as práticas culturais ocidentais' (17%). Quem se aproxima desta categoria discursiva são as sansei Kaname e Inori. Questionamos Kaname onde não se pratica a cultura japonesa mas sim a ocidental, e ela afirma: “*Eu acho que no colégio, no curso que eu faço*”. (Entrevista realizada com Kaname 09.06.2013). De outra maneira, quando questionamos Inori se ela tem uma ligação com símbolos residuais culturais japoneses, ela relata:

Bem distante, como se fosse um brasileiro que viesse pra essa feira hoje e visse algumas coisas japonesas, entendi bem pouco, consome bem pouco também, eu não tenho assim uma ligação muito forte. Eu acho assim, a única coisa assim que não me ocorre assim é timidez né, que a gente vê bastante né entre os japoneses pra mim não é uma coisa assim a dificuldade de comunicação não é uma coisa que é, é diferente. (Entrevista realizada com Inori em 09.06.2013).

Observamos que a construção dos mapas de significado destas sansei são orientadas para práticas culturais ocidentais na Espacialidade de Londrina. Como não foram constituídas evocações entre issei e nissei, podemos afirmar que os sansei estão parcialmente integrados à convencionalidade social brasileira em relação às gerações anteriores. Sansei são condicionados pelas circunstâncias da vivência espacial em Londrina, que agora condizem a um contexto disposto pela heterogeneidade cultural brasileira (CORRÊA e ROSENDAHL, 2003).

Suas identidades não se mantêm fixas ou coerentes, mas constantemente produzidas e significadas na relação com a alteridade. Conforme Bossé (2004), as identidades são construídas social e historicamente, se valendo, no contexto das evocações apresentadas, das práticas culturais ocidentais como guias de suas narrativas. Dessa forma, reconduzimos a averiguação que os sansei não possuem uma identidade étnica japonesa como se estivessem congeladas em uma permanência 'essencial' conforme ainda é e foi imaginada pelas estigmatizações historicamente produzidas pela ideologia eurocêntrica.

Não obstante, os nikkeys transformaram inter-geracionalmente a 'Relação com as práticas culturais japonesas' (17%), compreendidas nesta dissertação

enquanto símbolos residuais culturais trazidos pelos antepassados, de acordo com que entendemos em Cosgrove (1998). A respeito dessa categoria discursiva, issei, nissei e sansei evocam seus mapas de significado. O issei Aiolia discorre sobre sua relação com os símbolos residuais culturais fazendo menção ao *shôgi*⁶¹ e sua extinção ao longo das gerações pelo desinteresse dos jovens:

Já ouviu falar né? Eu aqui Londrina, eu presidente de shôgi, já presidente 10 anos até agora. Então, por isso não só este jogo de shôgi né eu também (frase confusa), agora diminui muito pessoa mas tá continuando sabe? 10 anos presidente. Mas o... este também tá afastando um pouco porque novo quase não entra né, então velho já tá idade coisa assim, este daqui pouco vai perigoso vai acabar. (Entrevista realizada com Aiolia em 09.06.2013).

Por outro viés, a nissei Yuu demonstra que sua relação com os símbolos residuais culturais indica que os jovens, os filhos de nissei, querem resgatar essa cultura. Ela relata:

(...) porque hoje os jovens têm mais curiosidade de fazer um sushi, uma comida japonesa, do que o próprio pai e a mãe deles, entendeu? Que na nossa época não tinha muito: vamo fazer sushi essas coisas... hoje jovens tem muita mais curiosidade...você vê, por isso que tem essa diferença, os pais não gostavam mas os filhos querem fazer, os filhos querem aprender, querem resgatar esse lado japonês, né? (Entrevista realizada com Yuu em 09.06.2013).

A sansei Kanade expõe que a relação que tem com os símbolos residuais culturais é muito pequena, se resumindo na comida japonesa e naquilo que é praticado em Londrina. Ela afirma:

Ai difícil... ah a cultura mudou muito né, porque a minha mãe mesmo ela já nasceu aqui no Brasil então ele já não teve muito contato, eu tive menos contato que ela. Então pra mim a cultura japonesa se resumiria, tipo, as comidas e as tradições que tem aqui em Londrina, porque eu nunca fui pro Japão e nem isso. (Entrevista realizada com Kanade em 09.06.2013).

A partir dessas evocações, se torna consenso entre as três gerações o laço estreito com os símbolos residuais culturais japoneses na atualidade. Se isso foi evidenciado nas falas de sansei e nissei, a própria narrativa do issei revela a transformação inter-geracional em Londrina já observada na geração mais antiga.

⁶¹ É uma espécie de jogo de xadrez japonês. (FRÉDÉRIC, 2008).

Refletimos com Jackson (1989) que a construção dos mapas de significado de issei, nissei e sansei permeia uma orientação que segue outro caminho narrativo em suas trajetórias múltiplas. A vivência em Londrina destes sujeitos supera a ideia errônea de um 'ser' japonês substantivo ou de qualquer perspectiva orientalista. (SAID, 2007).

Os mapas de significado de nikkeys em Londrina não se referem a uma identidade étnica japonesa que se fixa ao longo do tempo impassível de subversões. O nível pelo qual os nikkeys proporcionam significado às suas práticas cotidianas subvertem uma vivência espacial de símbolos residuais culturais associados a um mundo mítico conceitual japonês, tendo em vista que se transformaram ao passo das gerações. Hoje seu padrão de organização social indica uma integração parcial à heterogeneidade cultural brasileira, pois mesmo assim, existem permanências equitativas, uma dinâmica de forças equivalentes em suas narrativas existenciais.

Desse modo, o fato da transformação inter-geracional de símbolos residuais culturais japoneses em Londrina, corresponde também a um 'Distanciamento das tradições japonesas' (17%). A respeito desta categoria discursiva, nissei e sansei produziram evocações representativas. A nissei Yui discute que a tendência dos jovens nikkeys atualmente é o distanciamento de símbolos residuais culturais japoneses, tendo em vista a vivência com seus netos e bisnetos:

Eu acho, porque eu acho assim que nós japoneses têm uma tradição muito boa, porque, eu tenho um neto e tenho um bisneto, todos casados com japonês, nissei, a caçula é casado com brasileiro, eu vejo a diferença entre brasileiro e japonês, tá, a educação é muito diferente, né, então os meus netos são casados com japonês, gosta de comida japonesa, tudo que é de japonês eles gostam... os mestiçinhos já não, eles só gostam de sopa, missoshiro⁶² eles gostam. Né, então a diferença, eu acho assim, eu acho que a gente tem que, a cultura japonesa tem que ser assim... como se diz... é... como que eu posso falar... tem que ser respeitada, vivenciada, tem que assim... ensinar um pouquinho pra continuar. Porque os nisseis de hoje tá muito afastado. (Entrevista realizada com Yui em 09.06.2013).

A sansei Kaname discorre sobre esse distanciamento pelo sentido sócio-comportamental, ela afirma: “Os que tão se perdendo é eu acho que japonês sempre foi mais tímido, e hoje não é tanto assim, hoje é mais... é, é mais espontâneo, não tem tanta timidez e... ah... não sei (risadas)”. (Entrevista realizada

⁶² É uma sopa da culinária japonesa feita com miso. Miso é um condimento indispensável da cozinha japonesa. (FRÉDÉRIC, 2008).

com Kaname em 09.06.2013). Já o sansei Kanon relata seu maior afastamento de símbolos residuais culturais japoneses em comparação aos pais: “É hoje é um pouco mais afastado né, mas eles tinham mais contato assim com a cultura mas agora é mais difícil assim”. (Entrevista realizada com Kanon em 09.06.2013). De outra forma, quando questionamos ao sansei Dohko se a tendência desse distanciamento por parte dos jovens seria em razão do maior contato relacional com brasileiros, ele comprova:

Eu acho que sim, mas como eu falei o povo, os japoneses são muito entre eles né, lógico que eu falar que sou japonês né eu não sei mais como é ser japonês, eu acho que eu nunca, nunca, por tá lá nada. Mas a gente procura ficar junto com japoneses né, se encontra se tá numa festa que você não conhece ninguém né, por exemplo, daí você encontra um japonês você fala: pô, pelo menos tem alguém, você acaba virando amigo dessa pessoa. Mas eu acho que acaba sim influenciando pela escola e tudo né, que não dá pra ser tudo japonês né, a gente tem que abrir essa cultura pra todos né. Então eu acho que aos poucos vai influenciando sim. (Entrevista realizada com Dohko em 09.06.2013).

Essas evocações de nissei e sansei, sobre o distanciamento de símbolos residuais culturais japoneses ao longo das gerações em Londrina, nos chama atenção pelas suas especificidades. Podemos mencionar através da sansei Kaname, por exemplo, um significado importante ao avaliar que o distanciamento também se efetiva em nikkeys através da modificação sócio-comportamental em relações às gerações anteriores. Se pressupormos que antigamente as características comportamentais, como a timidez ou a reserva, eram elementos talvez mais evidentes nas suas *performances* sociais, atualmente, conforme a entrevistada relata, os nikkeys buscam expressar uma espontaneidade próxima da *performance* cotidiana brasileira. Esta *performance* se configura num contato relacional influenciador aos nikkeys, pois conforme retratado na evocação do sansei Dohko: “(...) lógico que eu falar que sou japonês né eu não sei mais como é ser japonês, eu acho que eu nunca, nunca, por tá lá nada”. Eles não sabem mais o que caracteriza, na acepção cultural, uma prática que defina um sujeito japonês na contemporaneidade. Para os nikkeys, uma narrativa japonesa de suas experiências não tem mais razão de ser na construção dos seus mapas de significado.

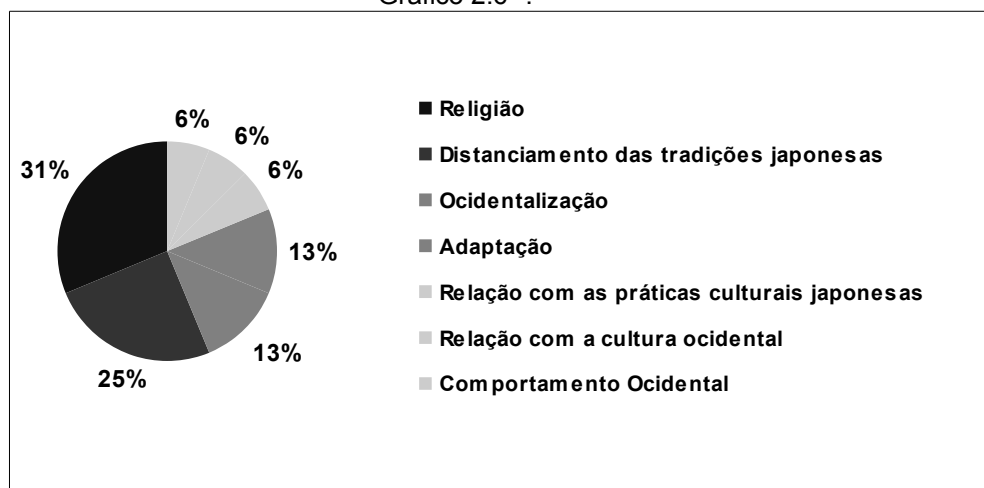
Nesse sentido, as narrativas desses nissei e sansei em Londrina perpassam uma reorientação das suas vivências espaciais, se distanciando de um sentido

cultural arraigado ao Japão, como se toda a carga cultural japonesa agisse em realidade na determinação de suas relações sociais. O que está em jogo de fato, segundo com que dialogamos com Foucault (1979), é um regime de verdade que se faz sentir em relações de poder, cujas implicações nas vivências espaciais de nikkeys se dão através da desconstrução das 'verdades' do passado japonês. Tais verdades se constituíam como mecanismos de funcionamento da organização social dos mais antigos, mas agora não fazem mais sentido. Se entendemos a constituição do poder por meio do conteúdo relacional, compreendemos que a contingência das relações sociais dos nikkeys engendraram novas possibilidades de significado às suas vidas, pois vivenciam um contexto diferenciado.

Nissei e sansei, dessa maneira, não reproduzem um significado associado a um estilo de vida permeado integralmente à preservação de símbolos residuais culturais trazidos pelos antepassados japoneses.

2.3.1.6 – Espacialidade de Maringá

Na Espacialidade de Maringá, notamos duas categorias discursivas principais nas evocações de nikkeys a respeito das transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais japoneses, como observamos no Gráfico 2.6. A primeira delas, diz respeito novamente, à categoria discursiva 'Religião' (31%) como também se evidenciou na Espacialidade de Londrina (ver Gráfico 2.5). Entretanto, essa categoria discursiva se apresenta como primordial nas vivências espaciais de nikkeys em Maringá, conformando uma maior relevância neste contexto. Sobre isso, verificamos uma prevalência evocativa encontrada somente em sansei sobre as transformações ao longo das gerações de práticas religiosas.

Gráfico 2.6⁶³.

Fonte: Kataoka (2015).

Nesse sentido, quando questionamos aos sansei Aiacos, Kakashi e Shun se praticavam alguma religião advinda do Japão trazida dos antepassados, eles afirmam respectivamente: “(...) *agora voltando a sua pergunta, eu não frequento nenhuma outra igreja se não a católica que eu sou católico*”. (Entrevista realizada com Aiacos em 07.09.2013).

Então eu costumava praticar o budismo né, e eu ainda quando a gente visita assim cemitério né, a gente ainda mantém uma tradição budista né. Mas a minha família e eu, eu sigo a tradição católica né, que não é uma origem japonesa. (Entrevista realizada com Kakashi em 08.09.2013).

Não, não tem, a minha linha é cristã católica mesmo, é, então a gente não tem. A minha vó é budista ainda, mas como ela continua residindo no mato grosso do sul ela não tem assim ela não pratica, né. Mas o interessante é, mesmo ela sendo budista todos os filhos dela foram educados aqui no cristianismo católico acredito porque não tinha e era o costume da região. Como até em Maringá é diferente, em Maringá tem uma missão nipo-brasileira, ou seja, tem um igreja católica japonesa né, aonde nós tivemos aqui em Maringá 3 gerações de padres que vieram do Japão. Então a cultura japonesa teve uma, um, o catolicismo teve uma influência forte nos japoneses de Maringá porque tem uma Igreja japonesa da católica aqui em Maringá. (Entrevista realizada com Shun em 07.09.2013).

Da mesma forma, questionamos as sansei Kaoru e Marin e elas relatam:

Na verdade minha mãe praticava, minha mãe era budista por causa da minha batian né, só que a gente na nossa geração a gente é católico mesmo... isso... mas é, é isso (risadas). (Entrevista realizada com Kaoru

⁶³ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

em 08.09.2013).

Não, não, a minha mãe ela foi assim católica fervorosa sabe? Eu pratiquei muito assim de ter que ir na missa e não poder faltar porque achava que é pecado mortal. Então eu sempre assim usei a católica como minha linha de... sabe? Não que eu frequento hoje, mas assim os meus princípios estão dentro daquilo que a religião católica prega, né. (Entrevista realizada com Marin em 07.09.2013).

A especificidade destas evidências certificam aquilo que já foi encontrado na Espacialidade de Londrina, mas que agora são relevadas com pujança nas evocações dos netos de japoneses, dos sansei de Maringá. Os sansei transformaram inter-geracionalmente os símbolos residuais culturais japoneses relacionados às práticas religiosas ostentadas pela geração dos issei, quando chegaram em Maringá. Exemplificadas nas falas tanto dos homens quanto das mulheres sansei, a religião budista antes praticada entre os issei agora não se torna relevante nas práticas cotidianas desses sujeitos, tendo em vista que a construção dos seus mapas de significado está orientada à prática religiosa mais característica e comum do Brasil, isto é, a religião católica. Em termos quantitativos o censo demográfico do IBGE (2010) certifica que católicos contabilizam 64,6% ou 123 milhões de praticantes no Brasil, caracterizando a nação mais católica do mundo. A religião budista, citada nas evocações de sansei nas práticas das gerações anteriores, contabilizam apenas 0,13%. Essa disparidade religiosa no Brasil justifica as transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais de práticas religiosas entre os nikkeys de Maringá. Se realizarmos essa contagem nesta espacialidade atingimos uma proporção ainda mais equivalente à Espacialidade do Brasil, se comparada àquela encontrada na Espacialidade de Londrina, já que católicos maringaenses contabilizam 64,7% e budistas o valor ínfimo de 0,34%. (IBGE, 2010). Do mesmo modo, o significado nacional religioso corresponde com a condição urbana de Maringá, autenticada pelas evocações de sansei.

A segunda categoria discursiva se refere ao 'Distanciamento das tradições japonesas' (25%) comprovando os resultados também encontrados nas Espacialidades do Brasil, da Casa, de Assaí, de Uraí e de Londrina. Embora a relevância seja igual, isso não quer dizer que em cada uma dessas espacialidades o distanciamento das tradições japonesas ocorrerá de uma mesma maneira. Se as circunstâncias espaciais são diferentes, as vivências também são. Este fato se

refere ao momento de análise no Capítulo III, onde constatamos diferenciações à nível das vivências nos municípios recortados nesta dissertação, em transformações e permanências espaciais conforme os agrupamentos de Londrina – Maringá e Uraí - Assaí.

Sobre essa categoria discursiva, nissei e sansei elaboram mapas de significado nas evocações que se seguem. Quando questionamos os nissei Saga e Bado, se a tendência dos nikkeys hoje em dia é o distanciamento dos símbolos residuais culturais japoneses, eles relatam respectivamente:

A gente sente isso. É sente, infelizmente a gente sentimo isso daí, por isso na ACEMA nós temos 'nichigogakô', que é colaborado seja com apoio da Aliança-cultural né, do 'Rengô-nihonjin-Nipongakô' né, e ali tem nihongô japonês e tem inglês também. É pra nós não sairmos, não desligar daquilo que existe que é coisa boa, mas sempre eu incentivei que continue, gostaria que continuasse. (Entrevista realizada com Saga em 07.09.2013).

Ah sim, por que com o passar do tempo ao longo do tempo, a maneira de encarar as coisas vai mudando, os jovens como você, meus filhos a maioria aqui, isso no meu ponto de vista pessoal, o jovem não é dado ao sacrifício... ele não gosta de sacrificar pra alguma coisa, e não gosta muito também de, assim, de coisas estipuladas, marcadas com antecedência que ele tinha que cumprir um horário, jovem não gosta disso, ninguém, nenhum dos jovens, raramente (...). (Entrevista realizada com Bado em 07.09.2013).

A mesma pergunta foi realizada à sansei Hayami e ao sansei Aiacos. Hayami afirma: “*Eu acho que é porque eu nasci no Brasil aí não tem alguém que me leva pra um lugar assim que tenha tradição japonesa, eu sou mais fora*”. (Entrevista realizada com Hayami em 08.09.2013). Aiacos, por outra perspectiva, discorre:

Eu acho que existe o interesse até no sentido, no nível de satisfazer a vontade dos pais ou dos avós ou da comunidade em que essa pessoa vive. Mas até isso se transformar em interesse pessoal eu acho que vai precisar de um pouco mais tempo, porque até agora pra eles é só convivência só né, não tem integração com parte cultural com gente que tá ligado ao setor, então eu acho que por agora é agradar o vizinho mesmo. (Entrevista realizada com Aiacos em 07.09.2013).

A constituição dos mapas de significado de nissei e sansei, sobre o distanciamento de símbolos residuais culturais japoneses em Maringá, desvelam e comprovam que ocorreram transformações inter-geracionais significativas. Estas transformações deixaram marcas remanescentes nestes sujeitos, que se orientam agora por mapas de significado distintos os quais são constituídos constantemente.

Nesse sentido, não é possível observarmos uma realidade em Maringá que já passou, assim como também foi atestado nas três condições urbanas anteriores, tendo em vista que as vivências espaciais desses sujeitos se transformaram, refletindo em suas práticas cotidianas. Os jovens nikkeys, por exemplo, são enfatizados como os porta-vozes principais dessa modificação.

Como visto na evocação do nissei Bado, os jovens nikkeys parecem não apreciar o sacrifício necessário para manterem os símbolos residuais culturais das gerações mais antigas, o que se torna evidente na evocação do sansei Aiacos, como uma mera convivência em: “(...) *satisfazer a vontade dos pais ou dos avós ou comunidade em que essa pessoa vive*”. (Entrevista realizada com Aiacos em 09.06.2013). Isso nos faz refletir que esses nikkeys mais jovens, com o intuito de se sentirem pertencentes ao grupo, acabando aceitando as convencionalidades dos mais velhos para usufruírem dos benefícios da coesão social. Eles se utilizam do artifício da participação forçada nas manifestações dos símbolos residuais culturais, simulando uma vontade aparente para fazerem parte do circuito de poder das relações familiares. Assim, refletindo com as argumentações de Duarte (2011) acerca da família, constatamos que os nikkeys retroalimentam as relações de poder na estrutura familiar. Esta é constituída por alianças e coalizões entre seus membros, nas quais a satisfação de uma permanência dos símbolos do passado japonês, aos olhos dos mais velhos, é preponderante em detrimento dos interesses individuais dos mais novos.

Por conseguinte, se tornou evidente nesta sub-seção, que as transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais japoneses acontecem através das vivências espaciais de nikkeys nas Espacialidades do Brasil, da Casa, de Assaí, Uraí, Londrina e Maringá. A principal categoria discursiva que se mostrou de suma importância nestas espacialidades foi o 'Distanciamento das tradições japonesas', embora em algumas narrativas ela tenha se tornado mais relevante do que em outras. Assim consideramos parcialmente que os filhos e os netos de japoneses, os nissei e os sansei, se distanciaram efetivamente de símbolos residuais culturais japoneses carregados por issei. Refletimos com Jackson (1989), que a constituição dos mapas de significado de nissei e sansei permeia uma orientação que segue outro caminho narrativo em suas trajetórias múltiplas, os quais rompem com a

convencionalidade imposta pelas gerações mais antigas.

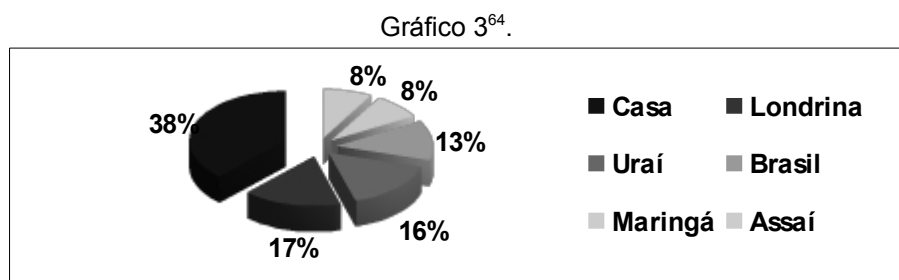
Constatamos que no primeiro nível analítico é evidenciada uma dinâmica de forças equivalentes entre transformações (52%) e permanências (48%), com uma diferença muito pouco expressiva entre elas (ver Mapa 2). Quando analisamos através do segundo nível, em relação às transformações e permanências inter-geracionais, se torna evidente que, de uma geração para outra, se efetivam mais transformações (62%) do que permanências (27%).

Entretanto, levando em conta o terceiro nível analítico, o qual foi objeto de análise na presente sub-seção, evidenciamos especificamente que as transformações inter-geracionais dos símbolos residuais culturais japoneses são dominantes em nissei e sansei, e se referem fortemente à categoria discursiva 'Distanciamento das tradições japonesas' demonstradas em todas as vivências espaciais do Brasil, da Casa, de Assaí, de Uraí, de Londrina, e Maringá com valores respectivos em cada uma de 38%, 29%, 71%, 59%, 17% e 25%.

Assim, se as considerações sobre as transformações inter-geracionais foram demonstradas nesta sub-seção, discutiremos em seguida as especificidades das permanências inter-geracionais.

2.3.2 – Permanências Inter-geracionais

De maneira diversa daquela encontrada na sub-seção anterior, as permanências inter-geracionais de símbolos residuais culturais japoneses, foram evocadas somente a partir de quatro espacialidades principais de acordo com o que se observa no Gráfico 3, sobretudo, nas Espacialidades da Casa, de Londrina, de Uraí e do Brasil.



Fonte: Kataoka (2015).

⁶⁴ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

Primeiramente, constatamos que os nikkeys mantêm predominantemente seus símbolos residuais culturais japoneses na Espacialidade da Casa, mesmo que ocorram simultaneamente transformações inter-geracionais (ver Gráfico 2). Contudo, se estabelecermos o comparativo com as permanências e transformações inter-geracionais os nikkeys orientam seus mapas de significado com forças divergentes. As transformações inter-geracionais contabilizam apenas 21% das evocações de nikkeys nessa espacialidade, enquanto as permanências ultrapassam esse valor contabilizando 38%. Podemos assegurar, definitivamente, que a Casa é representativa para os nikkeys na medida em que fornecem o ambiente de socialização ou o *locus* da reprodução dos símbolos residuais culturais japoneses trazidos pelas gerações anteriores, estando em relação de supremacia para com as transformações.

Essa lógica da relevância das permanências inter-geracionais também é comprovada na Espacialidade de Londrina. Em Londrina, a dinâmica de forças também é divergente tendo em vista que as transformações inter-geracionais (ver Gráfico 2) contabilizam somente 11% das evocações de nikkeys, enquanto as permanências superam esse valor apresentando 17%.

Na Espacialidade de Uraí, por outro lado, evidenciamos uma outra lógica de permanências inter-geracionais que se diferencia de Londrina e da Casa. A dinâmica de forças em Uraí são equivalentes seguindo o mesmo padrão encontrado no primeiro nível analítico da divisão geral de transformações e permanências (ver Mapa 2). As transformações inter-geracionais dos símbolos residuais culturais japoneses em Uraí contabilizam 17% (ver Gráfico 2), equivalendo simultaneamente às permanências que atingem praticamente a mesma marca com 16% de evocações de nikkeys. A partir disso, consideramos que ao longo das gerações de nikkeys em Uraí, ao mesmo tempo que houve desconstruções dos mapas de significado inicialmente produzidos pelos issei, também ocorreram reproduções equitativas desses mesmos sentidos na sua organização social bem como na sua condição urbana.

Em relação à Espacialidade do Brasil a lógica é inversa daquela apresentada nas Espacialidades da Casa e de Londrina. As permanências inter-geracionais nas

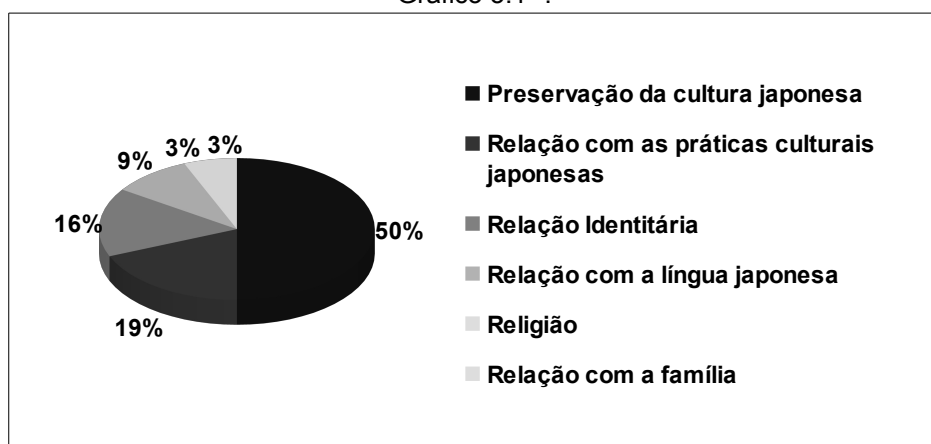
vivências no Brasil perfazem somente 13% das evocações de nikkeys, enquanto que as transformações somam 23% (ver Gráfico 2). Dessa forma, a dinâmica de transformações e permanências inter-geracionais no Brasil segue forças divergentes pendendo para a prevalência das transformações cujas evocações foram analisadas na sub-seção anterior.

Posto assim, nas próximas sub-seções cada uma dessas espacialidades será motivo de discussão com as suas respectivas categorias discursivas. A ordem analítica a ser seguida considera as variedades evocativas entre as gerações de nikkeys em relação às categorias discursivas, buscando elucidar a disparidade de como se manifestam de uma geração à outra.

2.3.2.1 – Espacialidade da Casa

Na Espacialidade da Casa podemos verificar três categorias discursivas principais, de acordo com que observamos abaixo no Gráfico 3.1. A principal delas se relaciona à 'Preservação da cultura japonesa' (50%) compreendida como permanência dos símbolos residuais culturais japoneses, segundo Cosgrove (1998).

Gráfico 3.1⁶⁵.



Fonte: Kataoka (2015).

Nissei e sansei produziram evocações sobre essa categoria discursiva. Ao questionarmos às nissei Tsunade e Natsume, sobre quais símbolos residuais culturais japoneses preservaram ao longo das gerações nessa espacialidade, elas

⁶⁵ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

relatam respectivamente:

Na verdade eu mantenho, eu tento manter todas e passar tudo pro meu filho. De começo a começo, no entanto que tenha o nihonjin lá o nihonjin que, nihonjin lá do Japão que veio. Falar assim oh: Aqui eu conheço, nihonjin de verdade (canta parte de uma música japonesa). Quem sabe, quem sabe essa música? (Entrevista realizada com Tsunade em 13.04.2014).

Hmm. O que que posso falar hein? É que que a gente explica assim como? Época do pai, época minha? Né, época do meu pai, minha. Mas eu acho que o meu pai, minha mãe ensinou foi muito coisa boa que eu guardo hoje até hoje. Que ela falou mesmo é coisa certa. Eu ainda acompanho essas, que meu pai, né, me educou e eu já não tiro e eu dou pra até pra vocês, eu ensino vocês. (Entrevista realizada com Natsume em 13.04.2013).

A mesma indagação foi feita para às sansei Kitana e Konoe, e ao sansei Kaito. Kitana evoca de maneira objetiva: *“É. Eu ainda assim sou mais tradição, porque o meu marido também é descendente. Igual dos meus irmãos não né, são brasileiros”. (Entrevista realizada com Kitana em 13.04.2014).* Quando perguntamos à Konoe para fazer um comparativo da vivência com símbolos residuais culturais japoneses dela com os pais, ela relata uma preservação:

Ah, de educação? Ah, eu acho que educação vem mais ou menos igual né. E eu respeito muito o que eu aprendi, e eu to passando pros meus filhos também né. Então, e eles gostam bastante, fala que é bem mais assim... eles gostam tanto que tão passando pros filhos dele, que é meus netinho, né. Já tem. Então! Ai os meus filho fala né, que quer passar pros filhos o que ele aprendeu com a gente né. (Entrevista realizada com Konoe em 30.03.2014).

De outro modo, quando perguntamos a Kaito se os seus pais incentivaram a preservação dos símbolos residuais culturais japoneses, ele confirma com objetividade e certeza: *“Não, sempre incentivou. Sim. Né, mas eu sempre participei. Sempre!”. (Entrevista realizada com Kaito em 13.04.2014).*

A partir das evocações fica evidente em nissei e sansei as reproduções dos mapas de significado da geração anterior, caracterizando a Espacialidade da Casa enquanto um ambiente de socialização significativo. Os nikkeys materializam e fixam seus conhecimentos e simbologias oriundos dos issei ao longo das gerações, proporcionando a estes símbolos residuais culturais uma estabilidade e também uma referência para as suas práticas cotidianas nessa espacialidade. A

comprovação dessas permanências inter-geracionais confirmam de igual modo os argumentos de Mayol (2003), ao caracterizar a Casa como um *locus* da reprodução de comportamentos e simbologias que estruturam uma convencionalidade familiar sustentada por seus membros mais velhos. Nesse sentido, nissei e sansei aceitam as normas e os ordenamentos conduzidos pela geração anterior, permanecendo com orientações semelhantes que no passado também foram importantes às vivências espaciais dos antepassados.

Portanto, se são evidenciadas permanências inter-geracionais na Espacialidade da Casa, também são correspondidas uma 'Relação com as práticas culturais japonesas' (19%) de maneira específica. Esta segunda categoria discursiva, foi evocada por nissei e sansei. O nissei Sakamoto relata que desde pequeno, em casa, teve contato íntimo com símbolos residuais culturais japoneses, exemplificada na língua japonesa:

Ah praticamente nascemos e crescemos assim só falando idioma japonês. Naquela época né era puramente japonês. Tanto é quando nós frequentava a escola tinha muita dificuldade frequentar, porque a gente não entendia o português. Praticamente nada, tá? Praticamente nada. Então, nas provas assim em invés de estudar a gente tinha que decorar toda a matéria. Decorando mesmo, lendo várias vezes, 20, 30, 40, 50 vezes! Decorava tudo, porque não entendia mesmo. A linguagem, a gramática não entendia nada. (Entrevista realizada com Sakamoto em 13.04.2014).

De outra forma, perguntamos ao nissei Yuiji quais símbolos residuais culturais japoneses a sua família praticava cotidianamente em casa, ele relata que:

A prática, seria os encontros de ano novo né, o bon⁶⁶ né que a gente pratica, e eu acho que seria... prática da cultura, da tradição da cultura da minha família então acho que seria isso. (Entrevista realizada com Yuiji em 30.03.2014).

Questão semelhante foi posta à nissei Manami, mas também perguntamos se ela e os familiares ainda praticam a língua japonesa. Ela concorda:

Ah nós falamos sim. Até comida é mais japonês né. Por causa dos meus avós, depois faleceram aí vieram meus pais, mas também tudo continuou com... é... tradição japonês né. É bem tradição japonês. (Entrevista realizada com Manami em 30.03.2014).

⁶⁶ No contexto da evocação ele quis se referir ao *bon-odori*. O *bon-odori* é uma dança popular de origem religiosa. (FRÉDÉRIC, 2008).

A sansei Marin, de outra forma, discorre que ela sempre passou para os seus filhos os símbolos residuais culturais japoneses, sendo fruto daquilo que ela aprendeu com seus pais em casa. Ela enuncia:

A tradição... olha a gente sempre pensou assim, que a cultura deve ser preservada sabe? Então tanto é que os meus filhos, por exemplo, sempre frequentaram uma colônia desde o canto, beisebol, softbol⁶⁷, né, é... odorí, então tudo isso nós passamos pros nossos filhos, porque, porque nós também recebemos essa educação dos pais, né. (Entrevista realizada com Marin em 07.09.2013).

Questionamos ao sansei Aiacos quais símbolos residuais culturais japoneses a sua família praticava cotidianamente em casa, e ele especifica que:

Comida, é... idioma, muitas vezes com a minha mãe e parentes que moram aqui, é, é... e isso aí me parece como buscar dentro de casa, entendo, falando japonês pra mim é como estar falando qualquer outro idioma muito familiar, porque muito, eu digo até aos 9 anos eu não falava outro idioma a ser o japonês, então escutar, falar, cantar pra mim é muito natural, entende. (Entrevista realizada com Aiacos em 07.09.2013).

Constatamos de acordo com essas evocações, que nissei e sansei orientam seus mapas de significado permanecendo com os símbolos residuais culturais trazidos pela geração anterior. Esses símbolos residuais são exemplificadas nas práticas cotidianas da língua e da comida japonesa, ou no *bon odorí*, configurando às vivências desses nikkeys uma reprodução dos níveis pelos quais os issei proporcionavam significado às suas narrativas no passado mas que ainda se tornam presentes. Isso evidencia a afirmação que também que foi encontrada na categoria discursiva anterior da 'Preservação da cultura japonesa'. Nesse sentido, nissei e sansei aceitam as normas e convencionalidades no sentido de orientar suas práticas cotidianas na Espacialidade da Casa, reiterando os regimes de verdade produzidos pelas relações de poder no que dialogamos com as concepções de Foucault (1979).

Entretanto, se analisarmos as transformações inter-geracionais da categoria discursiva 'Relação com as práticas culturais japonesas', como visto na sub-seção anterior, constatamos que existe uma diferença pouco expressiva. As

⁶⁷ O softbol é um esporte que segue as mesmas regras do beisebol, porém o campo tem uma dimensão reduzida pois a bola não vai tão longe. Disponível em: http://www.culturajaponesa.com.br/?page_id=60. Acesso em 02 fev. 2014.

transformações contabilizam 23% em comparação aos 19% das permanências inter-geracionais. Podemos considerar, então, uma dinâmica de forças equivalentes de transformações e permanências inter-geracionais da categoria discursiva em questão, especificando um jogo equilibrado de ressignificações e reproduções simultâneas de símbolos residuais culturais na Espacialidade da Casa.

A terceira categoria discursiva diz respeito à 'Relação Identitária' (16%) em que nikkeys permanecem inter-geracionalmente com uma identidade cultural japonesa referenciada nos antepassados. Especificamente, somente os filhos de japoneses produziram evocações direcionadas a esse resultado. Quando perguntamos à nissei Senju e aos nissei Raito e Ichigo se possuíam uma identidade cultural mais japonesa ou brasileira. Senju afirma:

Identificar? Eu acho que pra mim é mais japonesa né. É que acho que por causa da minha família também né, que meu pai era meio assim, é... ele era assim... na verdade ele veio pro Brasil mas ele queria voltar pro Japão né. Então pras crianças assim ele sempre obrigou assim falar mais língua japonesa né. E um dia ele queria voltar pro Nihon, então queria que pessoal criança assim filhos dele né, é, não misturasse muito com, sabe? (risadas). E a gente sempre assim crescendo assim né, que fala mais nihongo né, usar nihongo e... então por esse motivo ele também não queria muita, da minha família ninguém formado sabe? Não estudou até faculdade, curso superior né. E ele não queria que estudasse porque ia voltar pro Nihon, e falava que não precisava estudar aqui. Era isso. Uhum. Foi isso que a gente ficou assim né, ficar entre assim convívio com mais nikkey né. (Entrevista realizada com Senju em 13.04.2014).

O nissei Raito já se expressa de maneira mais direta e objetiva: “Sim, com a cultura japonesa, oriental. É porque eu fui criado, né, então eu fui criado com esse, esse, tipo de orientação desde criança”. (Entrevista realizada com Raito em 13.04.2014). Ichigo também confirma relatando:

Eu? Eu acho que eu sou mais japonês. É, porque eu morei com os meus avós né, que o, a minha casa era Honke. Honke sabe o que é Honke, né? Honke? Honke é essa tradição japonesa, filhos mais velho fica em casa, e daí pro neto mais velho. Isso daí é Honke. Honke quer dizer, é a casa que tá o mais velho, que se sequencia. Isso, então, e o meu pai e meus avós vieram do Japão. Meu pai era filho mais velho, então ele ficou com o meu vô. Só que na minha geração já foi quebrado isso, o meu irmão mais velho não ficou. É, acabei ficando por consequência mesmo. Porque na hora não tinha outro pra ficar (risadas). E daí fui eu mesmo (risadas). Não, eu gostava né! (Entrevista realizada com Ichigo em 30.03.2014).

Podemos refletir, a partir dessas evocações, que a relação identitária

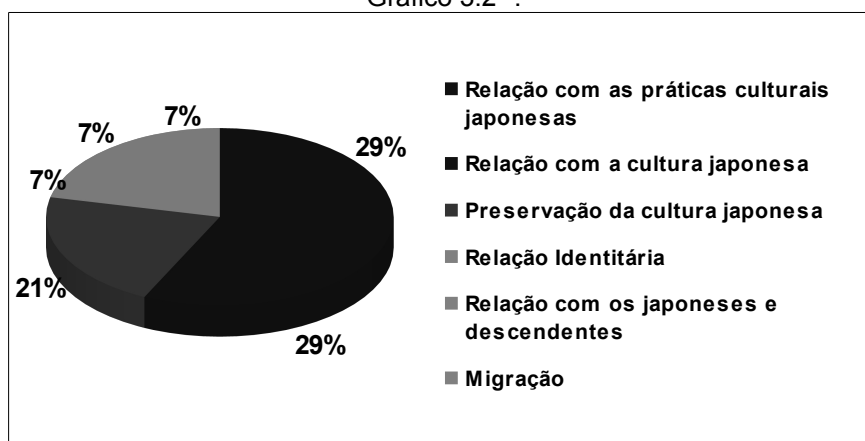
japonesa iniciada pelos issei em suas vivências na Espacialidade da Casa, permanecem inter-geracionalmente na constituição dos mapas de significado dos nissei que também se orientam por uma prática cotidiana mais afeita aos símbolos residuais culturais japoneses. Embora saibamos com Hall (2003), que não existe uma identidade cultural fixa ou coerente que sobrevive intocável ao longo do tempo, as evocações de nissei evidenciaram que suas identidades consideram um mesmo sentido que os issei construíram em relação às suas narrativas no passado.

Os nissei se identificam com os issei pelo processo de pertencimento e consideração de seus elementos, conforme Bossé (2004) explicita. Isto não quer dizer que os nissei mantêm uma estabilidade ao que os issei se identificavam, mas que se aproximam efetivamente de um nível similar de proporcionar razão às suas existências, ou seja, de acordo com uma existencialidade mais atinente ao passado japonês na vivência espacial da Casa.

Argumentamos com Santos (2002), que os issei vivenciaram uma temporalidade, e respectivamente, uma convocação espacial específica na qual conferiram uma materialidade única às suas relações sociais. Nesse sentido: “A sucessão de tempos é também uma sucessão de espaços que percorremos e nos percorrem, deixando em nós as marcas que deixamos neles”. (SANTOS, 2002, p. 194). Os nissei não reproduzem, assim, símbolos residuais culturais com a mesma singularidade que os issei, tendo em vista que as sucessões do tempo-espço foram outras, bem como as disposições materiais e sócio-comportamentais. O que os nissei mantêm dos issei inter-geracionalmente é uma mesma base identitária, mas que se manifesta especificamente, não de modo fixo ou estanque, mas de acordo com as vivências construídas em relação ao contexto contemporâneo.

2.3.2.2 – Espacialidade de Londrina

Na Espacialidade da Londrina, evidenciamos duas categorias discursivas que demonstraram um mesmo valor quantitativo, conforme observamos no gráfico abaixo.

Gráfico 3.2⁶⁸.

Fonte: Kataoka (2015).

A primeira delas se refere à 'Relação com as práticas culturais japonesas' (29%). Em relação a esta categoria discursiva somente os sansei produziram evocações, as quais podem ser observadas nas falas de Kanon e Kanade. O primeiro, especifica que sua relação com esses símbolos residuais culturais permanecem da seguinte maneira: *“Ahh práticas assim, tipo, gastronomia assim né, esse vai curtir bastante tempo ainda”*. (Entrevista realizada com Kanon em 09.06.2013). Já Kanade relata que sua relação se estabelece em permanências inter-geracionais na forma de práticas esportivas em Londrina, ela afirma:

A minha família a gente pratica beisebol, meu vô pratica beisebol até hoje. Hmm, no meu caso eu pratico softbol eu e minha mãe. A minha prima faz... aquela lutinha é taekwondo ou judô que veio do Japão? Judô, as minhas primas fazem judô, mas basicamente só isso. (Entrevista realizada com Kanade em 09.06.2013).

A partir dessas evocações evidenciamos que os sansei orientam seus mapas de significado conforme os símbolos residuais culturais japoneses trazidos pelas gerações anteriores. Esses símbolos residuais são exemplificados nas práticas da gastronomia, do beisebol, do softbol e *judô* na Espacialidade de Londrina, configurando às vivências espaciais desses nikkeys uma reprodução dos níveis pelos quais as gerações anteriores proporcionavam significado às suas narrativas no passado, mas que ainda se tornam significativas.

Ao estabelecermos um comparativo observamos que essas permanências

⁶⁸ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

inter-geracionais de símbolos residuais culturais japoneses são hegemônicos em relação às suas transformações. Na Espacialidade de Londrina, a dinâmica de forças é divergente tendo em vista que as transformações inter-geracionais sobre a mesma categoria discursiva, como vista na sub-seção anterior, contabilizam somente 17% das evocações de nikkeys, enquanto as permanências ultrapassam esse valor com 29%. Assim, a condição urbana de Londrina, segundo Gomes (2014), se associa a um certo tipo de associação entre as pessoas, associação esta que possui uma forma e um conteúdo, uma disposição física unida à sua disposição sócio-comportamental, em que os nikkeys reproduzem fortemente ao longo das gerações o estilo de vida e os significados convencionados pelas gerações anteriores.

Sendo assim, uma segunda categoria discursiva significativa na Espacialidade de Londrina diz respeito à 'Relação com a cultura japonesa' (29%). Embora esta categoria possua o mesmo valor que a categoria discursiva anterior e possa se confundir também pela nomenclatura, se diferencia conceitualmente por abranger uma amplitude de situações, especificidades e aberturas narrativas que não estão necessariamente relacionadas com práticas ou manifestações específicas, mas, mesmo assim, se referem a símbolos residuais culturais de acordo com as reflexões de Cosgrove (1998).

Nesses termos, nissei e sansei constituem evocações, uma delas se refere a fala da nissei Yuu que relata a prática religiosa budista em razão da transmissão inter-geracional feita pelos pais, afirmando:

Eu sou budista, isso sou budista. Eu sou praticante budista. Porque eu acho assim que a gente, eu não sou contra nenhuma religião, mas assim é... meus pais são budistas e eu continuo praticando o budismo também. Ali eu adquiro muito conhecimento. (Entrevista realizada com Yuu em 09.06.2013).

Por outro lado, o sansei Dohko explicita sua permanência inter-geracional em relação à cultura japonesa da seguinte maneira:

Aham, a gente num, como... meu pai fala sempre como uma raça de animais, a gente sempre nunca quer que entre em extinção né, mas a cultura mesma coisa né, não importa se é africano, italiano, japonês né, a gente tem que manter a nossa própria cultura né, tem que fazer força tudo

né, pra gente sempre... eu acompanho meus pais na ACEL, na igreja e tudo né, e a gente acaba fazendo muitos amigos assim que acaba sendo só japoneses né. Eu tenho amigos que não japoneses né, mas a maioria são japoneses e a gente tenta manter a cultura do país. (Entrevista realizada com Dohko em 09.06.2013).

A sansei Sakura, de outro modo, discorre sobre sua permanência inter-geracional em relação à cultura japonesa em razão das festas e do contato com a família. Ela diz:

Olha eu acho que não porque mesmo conhecendo outros hábitos, você conta nessas festas e dos parentes também, você sempre tá, tem alguma coisa, eu acho que não vai perdendo mas alguma coisa sempre tem. Mas aí depende também se a pessoa não tiver mais contato com a família aí ela acaba perdendo, mas não tem. (Entrevista realizada com Sakura em 09.06.2013).

Não obstante, a sansei Inori evidencia permanências inter-geracionais relacionadas aos símbolos residuais culturais japoneses em seu comportamento. Ela afirma:

O que eu percebo assim que algumas coisas em mim eu percebo que são originadas da cultura japonesa assim, mesmo sem querer sem perceber que veio da minha mãe do meu vô então assim... é... uma, digamos é uma desconfiança inicial quando você vai fazer uma amizade você demora um pouco mais pra estabelecer uma amizade, uma abertura né, uma vez que é estabelecido também é uma coisa bem assim... uma amizade fiel, uma amizade forte mas há uma desconfiança inicial e eu percebo que isso entre os japoneses acontece né. (Entrevista realizada com Inori em 09.06.2013).

Através das evocações de nissei e sansei, sobre a categoria discursiva da 'Relação com a cultura japonesa', podemos evidenciar que existe uma variedade das formas pelas quais os símbolos residuais culturais japoneses permanecem ao longo das gerações, tais como: nas práticas religiosas budistas, no estreitamento de laços com tais símbolos, na participação de eventos associada à interatividade familiar ou na reprodução de padrões comportamentais. Refletindo com Pollak (1992), afirmamos que a amplitude das permanências dessas memorizações individuais e seletivas de nissei e sansei ao longo das gerações, se referem às memórias coletivas herdadas dos issei. Para estes, no passado, tais símbolos se faziam de suma importância para o sentido de suas práticas cotidianas. Esclarecemos que mesmo que essas memórias, bem como as identificações para

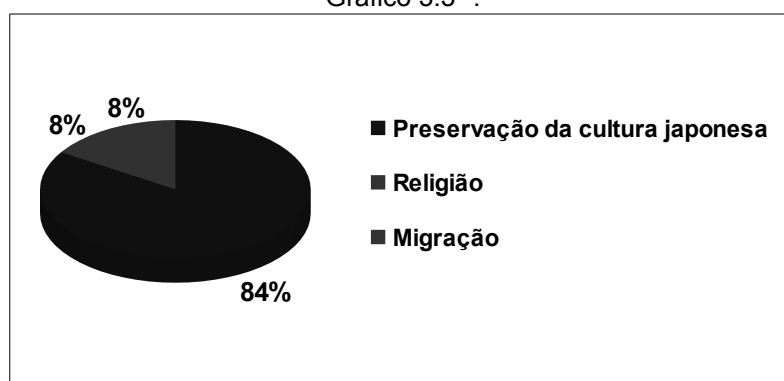
com os símbolos residuais culturais de issei, sejam relevantes para esses sujeitos, elas não se constituem enquanto fenômenos essenciais ou estruturantes para a sua formação identitária, como se desvalidassem suas narrativas específicas.

Entretanto, a preponderância excepcional de permanências inter-geracionais da categoria discursiva 'Relação com a cultura japonesa', se torna evidente quando comparadas às suas transformações inter-geracionais, conforme analisadas na subseção anterior. Se as permanências inter-geracionais contabilizam aqui 29%, as transformações inter-geracionais são representadas pelo valor ínfimo de 4%, cerca de sete vezes menos.

2.3.2.3 – Espacialidade de Uraí

Evidenciamos exclusivamente na Espacialidade de Uraí, uma única categoria discursiva representativa ao grupo de nikkeys, dizendo respeito à 'Preservação da cultura japonesa' (84%) como observamos no gráfico abaixo. Sobre esta categoria discursiva, nissei e sansei constituem evocações.

Gráfico 3.3⁶⁹.



Fonte: Kataoka (2015).

Quando questionamos o nissei Hiro se os jovens nikkeys se sentem motivados a preservarem os símbolos residuais culturais japoneses, eles afirmam respectivamente:

É, eu por mim, se depender de mim apoiar a parte de nihonjin pra jovem eu

⁶⁹ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

vou apoiar. E apoio né, porque eu acho que nós precisamos de nihonjin-kai⁷⁰ né. Porque eu fui do seinenkai também tudo, e eu gosto sempre gostei e precisamos depender de mim aqui eu sempre to cooperando. Então eu apoio nihonjin-kai aqui em Uraí. (Entrevista realizada com Hiro em 30.03.2014).

De maneira diferente, perguntamos ao nissei Ichigo quais símbolos residuais culturais japoneses sua família preservava e ele discorre:

Minha família? Então, é que, minha mãe faz, tá fazendo 10 anos que ela faleceu. Meu pai ele faleceu jovem, quer dizer ele tá com 72 anos, então já ele faleceu em 82 faz um bom tempo. Quando a minha mãe estava viva ela fazia aquelas hortinhas, inclusive ela fazia miso, shoyu⁷¹ na casa. Mas depois, faz 10 anos que ela faleceu, praticamente parte de japonês é só comida né, tradicional mesmo. Isso, só que a gente, os meus filhos a gente tentou manter a cultura japonesa, então a gente, na época não tinha escola japonesa, a gente montou a escola japonesa, enquanto os meus filhos, porque eu tenho quatro filhos, né. (Entrevista realizada com Ichigo em 30.03.2014).

Questionamos, de outra forma, à nissei Mikoko se ao longo das gerações os símbolos residuais culturais japoneses se mantêm de modo geral. Ela relata:

Ah, perder não sei se a gente perdeu, mas a gente adquiriu tudo quanto é coisa né. Da cultura japonesa, eu, por exemplo, não posso reclamar porque eu falo mais ou menos o japonês, sabe né, faço as coisas japonesa, cumpro minhas obrigações dentro da sociedade. Então a gente perdeu... hmm não. (Entrevista realizada com Mikoko em 30.03.2014).

Perguntamos à sansei Konoe, de maneira semelhante ao nissei Ichigo, quais símbolos residuais culturais sua família preservava. Ela evoca tal preservação por práticas específicas:

Ah, que a gente ainda... Ah orientar eles... Hmm... Uhum. Mas acho que lavoura acho que não, não tem nada mesmo. Ah única coisa que a gente ainda continua é bon odori que a gente participa, né. Karaokê também que a gente participa. É mais essas coisas também. (Entrevista realizada com Konoe em 30.03.2014).

Em primeiro lugar, essas evocações de nissei e sansei sobre a preservação de símbolos residuais culturais japoneses, seguem o mesmo padrão evocativo encontrado na Espacialidade da Casa (ver Gráfico 3.1), visto que nesta contabilizam

⁷⁰ No contexto evocativo se refere a uma denominação alternativa ao *kaikan*, isto é, à associação japonesa.

⁷¹ Molho de soja, ingrediente de base da cozinha japonesa. (FRÉDÉRIC, 2008).

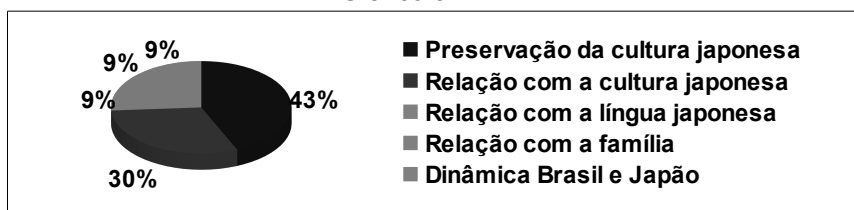
50%, metade das evocações sobre a mesma categoria discursiva. Todavia, na Espacialidade de Uraí essa preservação é mais intensa visto que marcam 84% do total das evocações das permanências inter-geracionais, sobrepujando facilmente as ínfimas categorias discursivas da 'Religião' (8%) e 'Migração' (8%), as quais não foram postas em análise por não serem representativas do grupo.

Dessa forma, na Espacialidade de Uraí evidenciamos uma preservação inter-geracional de símbolos residuais culturais japoneses, de maneira expressiva em nissei e sansei, nas formas: da cooperação com a associação japonesa local; na prática da comida japonesa e da língua japonesa materializada numa escola; ou em manifestações como o *bon-odori* e o *karaokê*. Analisando comparativamente esses dados contrapostos às transformações inter-geracionais em Uraí, verificaremos que são demonstrados de acordo com a categoria discursiva 'Distanciamentos das tradições japonesas', 59% de evocações de nissei e sansei (ver Gráfico 2.4). Em razão das permanências terem efetivado um valor mais significativo, com 84% de representatividades nas evocações acerca da preservação da cultura japonesa, podemos constatar que neste caso específico não há a correspondência com a dinâmica de forças equivalentes entre transformações e permanências encontrada no resultado geral, como visto no mapa de significado analítico (Mapa 2).

2.3.2.4 – Espacialidade do Brasil

Semelhante à Espacialidade de Uraí (ver Gráfico 3.3), na Espacialidade do Brasil se configura uma única categoria discursiva representativa do grupo de nikkeys, se referindo à 'Preservação da cultura japonesa' (43%) conforme observamos abaixo.

Gráfico 3.4⁷².



Fonte: Kataoka (2015).

⁷² Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

A respeito desta, nissei e sansei produzem evocações. Assim, questionamos às nissei Pandora e Inori se ao longo das gerações os símbolos residuais culturais japoneses se mantêm. Pandora aponta com objetividade: *“Ah a tradição com a comida acho que a comida continua né”*. (Entrevista realizada com Pandora em 08.09.2013)”. Inori já explicita especificidades:

Olha se perderam, eu acho que não perdeu em nada, porque eu acho que os japoneses estão resgatando... Eu acho que eles tão resgatando na verdade, entendeu? Tanto é que você vê qualquer brasileiro mesmo, é, é, eles já tão se misturando com a raça japonesa, né. E qualquer restaurante que você vai você já vê uma comida mais saudável, que é a comida japonesa, né, e você vê também brasileiros hoje comendo sashimi que é impressionante! É impressionante é bem diferente. Então quer dizer, todo lado bom dos japoneses os brasileiros também querem essa cultura, eu acho que o japonês tem tudo de bom... principalmente de cultura. (Entrevista realizada com Inori em 07.09.2013).

Ao nissei Saga, perguntamos se os jovens nikkeys se sentem motivados a manterem os símbolos residuais culturais japoneses. Ele relata:

É, tudo depende de agora os nossos, é... os professores, os coordenadores que nós pedimos bastante, e governo do Japão ajuda bastante e o próprio governo do Brasil também né ajuda, por exemplo, pra nós termos aqui indústria japonesa só em Curitiba que vai ter indústria, quanto pessoa aderiu aprender nihongo e japonês: mas pra quê que você tá aprendendo esse nihongo?. É porque logo eu quero trabalhar na empresa japonesa. Ele tem mais vantagem, então tem esse interesse, agora tudo que eu falo né, tudo que você aprende não só nihongo, mas inglês, espanhol, esse é lucro total da pessoa, então deve estudar. E queremos que nihongo vai aumentando cada vez mais, é. (Entrevista realizada com Saga em 07.09.2013).

Por outro lado, o sansei Shun discorre sobre o incentivo necessário à preservação dos símbolos residuais culturais japoneses nas famílias nikkeys no Brasil. Ele atesta:

É. Eu acho que as famílias tem que colocar isso na educação, a pessoa pode ser livre pra fazer o que quiser, mas colocar isso no coração das crianças no caso, do carinho e da necessidade de preservar uma coisa que vem dos antepassados né. Que é algo japonês mesmo, brasileiro não liga muito pra isso, mas teria que ser uma coisa colocada no coração né. (Entrevista realizada com Shun em 07.09.2013).

Ao sansei Kanon, fizemos a mesma pergunta anteriormente feita ao nissei

Saga. Kanon confirma com concisão: “*Sim.*” (*Entrevista realizada com Kanon em 09.06.2013*).

Primeiramente, essas evocações de nissei e sansei sobre a preservação de símbolos residuais culturais japoneses seguem os mesmos padrões evocativos encontrados na Espacialidade da Casa (ver Gráfico 3.1) e de Uraí (ver Gráfico 3.3), já que nestas contabilizam uma predominância respectiva de 50% e 85%. Contudo, na Espacialidade do Brasil essa preservação é menos intensa tendo em vista que pontuam 43% do total das evocações das permanências inter-geracionais. Estas sobrelevam facilmente as ínfimas categorias discursivas da 'Relação com a cultura japonesa' (30%), da 'Relação com língua japonesa' (9%), da 'Relação com a família' (9%) e da 'Dinâmica Brasil e Japão' (9%), as quais não foram postas em análise mais uma vez por não serem representativas do grupo.

Na Espacialidade do Brasil evidenciamos uma preservação inter-geracional de símbolos residuais culturais japoneses de maneira expressiva, exemplificadas: na comida japonesa; na prática do *nihongo*, a língua japonesa; ou nos próprios incetivos direcionadas às famílias nikkeys conscientes dessa preservação. Analisando comparativamente esses dados contrapostos às transformações inter-geracionais em Brasil, verificaremos que são demonstrados a partir da categoria discursiva 'Distanciamentos das tradições japonesas', 38% das evocações de nissei e sansei (ver Gráfico 2.4).

Dessa maneira, as permanências inter-geracionais de símbolos residuais culturais japoneses comportam evocações um pouco mais significativas em relação às suas transformações. Da mesma maneira que como foi constatado no primeiro nível analítico a respeito de uma dinâmica de forças equivalentes que acontecem simultaneamente entre transformações e permanências. Na Espacialidade do Brasil esta lógica evocativa também se confirma, assim como também foi comprovada na Espacialidade de Uraí. Podemos afirmar que essa dinâmica se efetiva no Brasil, na expressividade um pouco menor de transformações (38%) do que permanências (43%) inter-geracionais de símbolos residuais culturais japoneses, mas que pela diferença pouco significativa, seguem a tendência geral de transformações e permanências.

Sendo assim, em termos finais, evidenciamos no primeiro nível analítico

permanências equitativas desses símbolos, uma dinâmica de forças de equivalentes entre transformações (52%) e permanências (48%), com uma diferença muito pouco expressiva entre elas. Quando analisamos através do segundo nível, em relação às transformações e permanências inter-geracionais, se torna evidente que, de uma geração para outra ao longo do tempo, se efetivam mais transformações (62%) do que permanências (27%).

Todavia, quando consideramos o terceiro nível analítico, objetivo desta subseção, as permanências inter-geracionais de símbolos residuais culturais de nikkeys se efetivam primordialmente em nissei e sansei, sobretudo, quando nos referimos às evocações da categoria discursiva 'Preservação da cultura japonesa'. Estas evocações se mostraram hegemônicas nas vivências espaciais da Casa (ver Gráfico 3.1), de Uraí (ver Gráfico 3.3) e do Brasil (ver Gráfico 3.4) com valores respectivos de 50%, 85% e 45% das evocações.

Por outro lado, a Espacialidade de Londrina demonstra uma excepcionalidade, pois as suas permanências inter-geracionais de símbolos residuais culturais japoneses foram evocadas somente por sansei, relevando duas categorias discursivas principais 'Relação com as práticas culturais japonesas' e 'Relação com a cultura japonesa' (ver Gráfico 3.2) as quais ambas apresentaram 29% das evocações. Assim, a condição urbana de Londrina, segundo Gomes (2014), se associa a um certo tipo de associação entre as pessoas, associação esta que possui uma forma e um conteúdo, uma disposição física unida à sua disposição sócio-comportamental, em que os sansei reproduzem fortemente ao longo das gerações o estilo de vida e os significados convencionados pelas gerações anteriores.

Dessa forma, apresentados os resultados das transformações e permanências dessa primeira tipologia, apresentamos a seguir a segunda tipologia das transformações generificadas de símbolos residuais culturais de nikkeys.

2.4 – TRANSFORMAÇÕES GENERIFICADAS

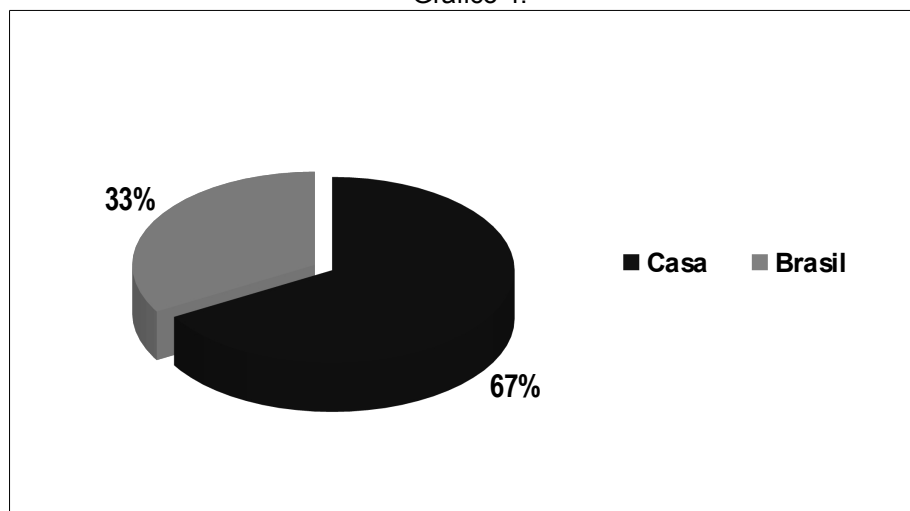
Inicialmente, devemos esclarecer que não colocaremos em análise as permanências generificadas de símbolos residuais culturais de nikkeys, visto que

possuem um valor pouco representativo do grupo, contabilizando apenas 3% do total das evocações, como visto no mapa de significado analítico. Nesse sentido, este fato já evidencia, de uma maneira geral, que a condição espaço-temporal vivida por nikkeys diz respeito a uma transformação contundente das maneiras pelas quais se atribuíam papéis sociais, tanto aos homens quanto às mulheres nikkeys. Em seguida, serão demonstradas quais e como essas transformações se efetivam através das espacialidades.

2.4.1 – Transformações Generificadas

Evidenciamos que a maior parte das transformações generificadas dos símbolos residuais culturais de nikkeys acontecem através da Espacialidade da Casa (67%), de acordo com que observamos no Gráfico 4. Constatamos que este ambiente de socialização, assim como encontrado nas transformações intergeracionais nesta mesma espacialidade (ver Gráfico 2.2), evidenciam mapas de significado que não proporcionam mais sentido a uma verticalização das relações sociais entre os homens e a mulheres nikkeys.

Gráfico 4.



Fonte: Kataoka (2015).

A preponderância em segundo lugar da Espacialidade do Brasil (33%), evidencia que os nikkeys numa escala nacional, isto é, acerca de uma variedade

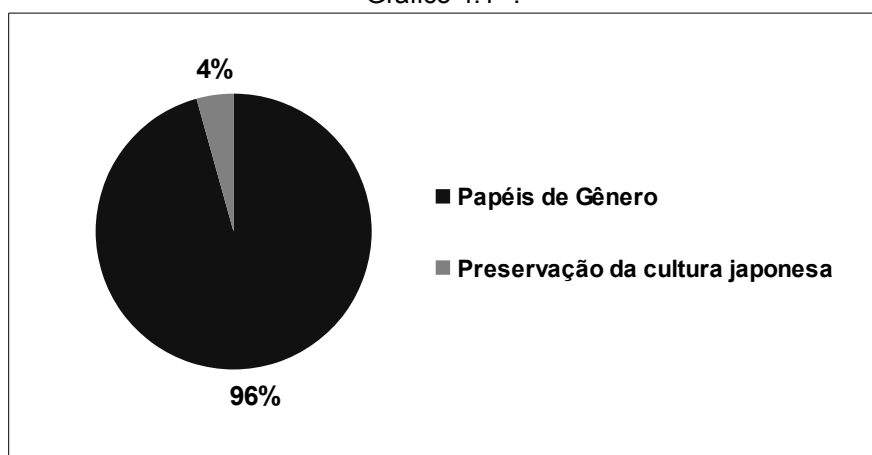
múltipla de vivências espaciais no país, já não aceitam mais as normas e convencionalidades impostas em seus modos de agir. Se as transformações generificadas acontecem principalmente através da Espacialidade da Casa, estas também são sentidas por nikkeys quando se deparam com ambientes de socialização mais externos, sobretudo, do cotidiano brasileiro.

Sendo assim, a seguir essas duas espacialidades serão discutidas com as suas respectivas categorias discursivas. A ordem analítica a ser seguida considera as variedades evocativas entre as gerações de nikkeys em relação às categorias discursivas, buscando elucidar a disparidade de como se manifestam de uma geração à outra.

2.4.1.1 – Espacialidade da Casa

Em relação à Espacialidade da Casa constatamos uma categoria discursiva primordial nas evocações de nikkeys, conforme observamos no Gráfico 4.1. Ela se refere às transformações dos 'Papéis de Gênero' (96%) constituídas nas falas de nissei, sansei e yonssei.

Gráfico 4.1⁷³.



Fonte: Kataoka (2015).

Ao perguntarmos à nissei Katara, se as mulheres nikkeys possuíam as mesmas atribuições que os homens nikkeys, ela afirma: *“Tem, pelo menos em casa tem. Sim, trabalhar também tanto em casa como ele ajuda em tudo, não é só a*

⁷³ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

mulher que faz. As vezes nem precisa falar ele ajuda". (Entrevista realizada com Katara em 13.04.2014).

Por outra perspectiva, questionamos ao nissei Raito se a estrutural patriarcal é ainda presente nas suas relações familiares em casa. Ele concorda, mas com um porém: *"Eu até na minha geração eu acho ainda é recorrente. Mas a partir de terceira, quarta geração eu acho que já fica muito diluído ser sistema de, esse sistema patriarcal. É Flexível. Mais igualdade". (Entrevista realizada com Raito em 13.04.2014).*

A sansei Hinata e ao sansei Haruto também perguntamos se as mulheres nikkeys possuíam as mesmas atribuições que os homens nikkeys. Hinata afirmam: *"Uhum, com certeza, mudou. Eu acho assim pelo menos na minha família, sim. Aham". (Entrevista realizada com Hinata em 13.04.2014).* Haruto concorda: *"Ah é com certeza. Pelos meus pais, sim, com certeza. Minha irmã, não, não existe aquele, aquela... é isso, como você disse submissão, né? Aquela dependência não existe mais né". (Entrevista realizada com Haruto em 13.04.2014).*

Para o yonssei Kanato, isso também se confirma, ele relata:

Com certeza. Assim na verdade não é um problema só entre a cultura japonesa né, na verdade é um fenômeno no, é Brasil inteiro... Global. Mas, mas assim tem, realmente tem mais liberdade, antigamente a mulher era mais fechada, era mais retraída. E era obrigada a fazer isso, era forçada a isso. Hoje em dia não, não tem tanto assim, não fica em cima das mulheres. (Entrevista realizada com Kanato em 13.04.2014).

A partir dessas evocações nissei, sansei e yonssei não seguem uma linearidade comandada por uma supremacia masculina patriarcal. Como se conduzissem às práticas cotidianas destes sujeitos conforme as prerrogativas de gênero. Nesse sentido, constatamos que a Espacialidade da Casa é o ambiente pela qual os nikkeys podem inovar e transformar suas visões de mundo através das suas relações sociais, abalando uma norma e estrutura familiar fixas.

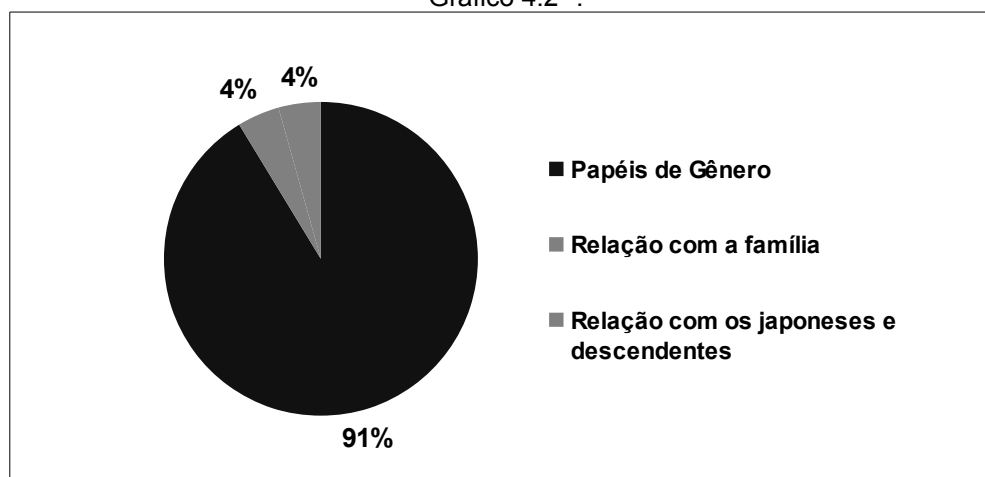
Essas evocações desconstroem efetivamente os papéis de gênero. Tais papéis, se transformam em relação aos homens e às mulheres nikkeys configurando o gênero além de uma norma fixa que conduz as relações sociais na primeira instituição social em que o indivíduo se depara, ou seja, na família e no ambiente de socialização caracterizado pela Casa. Reiteramos, conforme Butler (2003), que o

gênero é um mecanismo que regula práticas sociais, criando ficções de masculinidade e feminilidade enquanto naturais. Uma estrutura patriarcal ainda em realidade em nikkeys nas vivências da Casa, confirma essa narrativa ficcional da masculinidade dominante e de uma respectiva feminilidade submissa, compulsoriamente concedida a estes sujeitos. Esta constatação rompe com as imaginações orientalistas construídas há dois séculos atrás, mas que ainda persistem em estigmatizações e chacotas nas representações caricaturizadas pelas metáforas ocidentais. Assim, as relações de gênero de nikkeys na Espacialidade da Casa, desestruturam papéis de gênero definidos sobre uma estrutura familiar japonesa, pois compreendemos que se constituem cultural e historicamente.

2.4.1.2 – Espacialidade do Brasil

A mesma lógica evocativa demonstrada na Espacialidade da Casa (ver Gráfico 4.1) também se observa na Espacialidade do Brasil. Constatamos uma categoria discursiva mais característica nas evocações de nikkeys. Ela também se refere às transformações dos 'Papéis de Gênero' (91%) as quais foram evocadas por nissei e sansei.

Gráfico 4.2⁷⁴.



Fonte: Kataoka (2015).

Quando perguntamos à nissei Iori e ao nissei Sakamoto se as mulheres

⁷⁴ Notamos aqui a mesma advertência inicialmente feita em relação ao Gráfico 2.1.

nikkeys possuíam as mesmas atribuições que os homens nikkeys, ambos confirmam. Iori declara objetivamente: *“Ah sim, eu acho que mudou né... A tendência hoje daqui pra frente é mudar mais né”. (Entrevista realizada com Iori em 08.09.2013).* Sakamoto relata:

É. Isso é lado bom né. Acho que, eu acho que tem que ser assim mesmo. A mulher tem que integrar mais na sociedade, eu não digo ter uma vida independente, mas mulher também pode desenvolver sua, seu lado bom né. Tanto no trabalho, na sociedade, na cultura também. (Entrevista realizada com Sakamoto em 13.03.2014).

À sansei Hayami e ao sansei Kakashi foi questionado o mesmo assunto, e eles também confirmam. Hayami é concisa dizendo: *“Eu acho que é igual o homem e a mulher. Os homens e as mulheres são iguais”. (Entrevista realizada com Hayami em 08.09.2013).* Já Kakashi, enuncia:

É a gente tem bem mais relação de igualdade do que tinha antigamente né. É que na verdade eu não sei muito bem sobre essa questão de antigamente lá no Japão, mas antigamente, eu acho que talvez no mundo inteiro né, que a mulher tinha menos, como fala? Valores, menos privilégios, menos privilégios do que atualmente. Sim, sim. Hoje, é, por exemplo, na faculdade é muito comum você ver mais a mesma quantidade de homens e mulheres né, em alguns cursos mais homens e em alguns cursos mais mulheres, mas geral você vê a mesma quantidade de homens e mulheres na faculdade. (Entrevista realizada com Kakashi em 08.09.2013).

As evocações de nissei e sansei demonstram que os nikkeys numa escala nacional, isto é, acerca de uma variedade múltipla de vivências espaciais no país, já não aceitam mais as normas e convencionalidades impostas em seus modos de agir. Se as transformações generificadas acontecem principalmente através da Espacialidade da Casa, estas também são sentidas por nikkeys quando se deparam no cotidiano brasileiro.

Consideramos que se efetivam de maneira contundente uma predominância indiscutível das transformações generificadas nas Espacialidades da Casa e do Brasil, representadas na categoria discursiva 'Papéis de Gênero' de ambas com valores respectivos de 96% e 91% de evocações. As narrativas de homens e mulheres nikkeys no Norte do Paraná, sobretudo de nissei e sansei, transgridem normas comportamentais tradicionalmente associadas a um sistema familiar e relações de gênero japonesas. Portanto, não há em realidade uma cultura supra-

orgânica que rege as práticas sociais destes sujeitos, mas sim símbolos residuais culturais como argumenta Cosgrove (1998). Os nikkeys constituem mapas de significado que vão além das prerrogativas do patriarcado, estabelecendo conexões ainda por serem feitas, num devir constante, relacional e dinâmico.

Em vista disso, analisadas as duas tipologias das transformações e permanências inter-geracionais e generificadas, aprofundaremos no Capítulo III a importância do espaço como componente de transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys no Norte do Paraná. Os dois agrupamentos de municípios condizentes com Londrina-Maringá e Uraí-Assaí, recortes desta dissertação, serão colocados em reflexão analítica sobre a ocorrência simultânea de transformações e permanências culturais em suas condições urbanas.

CAPÍTULO III - O ESPAÇO ENQUANTO COMPONENTE DE TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS DE SÍMBOLOS RESIDUAIS CULTURAIS DE NIKKEYS NO NORTE DO PARANÁ

Neste terceiro momento de apreensão geográfica, discutimos, baseados nas reflexões anteriores, sobre a relevância do espaço como referencial de organização social e orientação através do mundo. A partir disso, realizamos uma mudança analítica na constituição das narrativas de nikkeys em suas vivências específicas. Nesta etapa, a compreensão teórico-empírica separa a análise das outras espacialidades discursivas, relacionando-se somente aos dois agrupamentos de cidades de Londrina – Maringá e Uraí – Assaí, que se constituem como as cidades nas quais os entrevistados vivenciam suas experiências espaciais.

Considerando esses apontamentos, concluímos, efetivamente, que o espaço se torna componente de fundamental importância na dinâmica de transformações e permanências de símbolos residuais culturais de nikkeys no Norte do Paraná.

Consequentemente, a estrutura deste capítulo está organizada em três seções principais. A primeira delas se refere ao 'Espaço como Referencial de Organização Social e Orient(ação) através do Mundo', a segunda às 'Transformações e Permanências Culturais de Londrina – Maringá', e terceira às "Transformações e Permanências Culturais de Uraí – Assaí".

3.1 – ESPAÇO COMO REFERENCIAL DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E ORIENT(AÇÃO) ATRAVÉS DO MUNDO

Refletindo com Massey (1984), definitivamente, o espaço importa para os nikkeys. Suas vivências espaciais proporcionam inteligibilidade às suas narrativas no Norte do Paraná. Eles constroem suas próprias histórias, assim como constroem suas geografias. (SAID, 2007). Os nikkeys constituem inter-dependentemente suas historicidades e geograficidades se deslocando, sobretudo, das grandes narrativas etnocêntricas, que os subjugavam a um estado inferior, estereotipado ou a uma identidade étnica fixa, como presumiam as alegações universais das teorias ocidentais, conforme sustenta Mcdowell (2005). A compreensão espacial de suas

trajetórias divergem das imaginações orientalistas, pois as espacialidades que construíram, e ainda estão construindo, remetem às especificidades históricas e sociais contemporâneas.

Afirmamos com Santos (2002) que todos os espaços são espaços-tempos, e todos os tempos são tempos-espacos. A sucessão de tempos de nikkeys é também uma sucessão de espaços que percorreram deixando marcas em suas experiências e formando narrativas específicas. Entretanto, as experiências vivenciadas por nikkey são influenciadas pelas relações sociais contextuais que as constituem. Não existem, conforme Massey (1984), processos espaço-temporais sem um conteúdo social, assim como não existem causas, leis, interações e relacionamentos essencialmente espaço-temporais. O espaço é relacional e constitutivo dos processos sociais, ou seja, uma construção social que se situa historicamente. É um referencial de organização social e orientação através do mundo.

Em primeiro lugar, o espaço se torna referência para as ações cotidianas dos nikkeys, pois se constitui por uma dialética que proporciona sentido às existências desses sujeitos. São através das interações complexas das três dimensões existenciais da espacialidade-socialidade-historicidade, segundo atesta Soja (1999), que os nikkeys constituem suas trajetórias múltiplas. Consideramos não só a espacialidade dos fenômenos, mas compreendemos que as narrativas de nikkeys estão dependentes das relevâncias dos momentos sociais e históricos vividos.

Entretanto, damos atenção especial à dimensão espacial do fenômeno sócio-cultural dos nikkeys, tendo em vista que nossa questão central busca elucidar uma problemática geográfica. Dialogamos com Rose (1993) que as espacialidades, acima de tudo, são vividas, experienciadas e sentidas. A partir das suas vivências espaciais, os nikkeys articulam e se deparam com constituições específicas de poder nas suas relações sociais. Através da categoria geracional, por exemplo, demonstramos que as gerações de nikkeys se diferenciam uma à outra por sentidos de vida divergentes. Cada geração de nikkeys, como nissei ou sansei, afrontam as alteridades de uma à outra, construindo mutuamente suas identidades pela diferença. Esta diferenciação se baseia em várias dimensões de referência, cuja reflexão nos permite afirmar, segundo Rose (1993), que o espaço é multidimensional.

A partir desta autora, podemos definir que a multidimensionalidade do espaço se refere a uma complexa e nunca auto-evidente matriz histórica, social, sexual, racial e de classe. As condições pelos quais nikkeys vivenciam suas espacialidades abrangem um leque de influências relacionadas às diferentes categorias sociais que os distinguem. Nesse sentido, mesmo que uma parcela desses sujeitos compartilhem da mesma geração, os significados produzidos de um e outro, podem variar dependendo das dimensões sociais, de classe, ou dos contextos históricos vividos. Sejam associadas à valores, práticas cotidianas, ou comportamentos sociais, conforme constatamos até o dado momento em símbolos do passado cultural japonês, os nikkeys expressam múltiplas possibilidades narrativas. As suas vivências espaciais estão sempre em movimento, se alterando ao longo do tempo, possibilitando argumentar, de acordo com que discutimos com Rose (1993), que as espacialidades vividas por esses sujeitos também são contingentes. São dependentes da eventualidade das *performances* sociais.

Assim, não relacionamos a inteligibilidade espacial a um estado compulsoriamente fixo, estático, ou meramente conectado a uma estrutura permanente da realidade, sem movimento e dinamismo, logo que também confirmamos as teses de Massey (1984), Mcdowell (2005), Santos (2002) e Soja (1999). Mais do que isso, destacamos em Massey (2008), que o espaço deve ser considerado como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, na proposição plural de narrativas contemporâneas, esfera na qual distintas trajetórias coexistem. O espaço é marcado pela heterogeneidade, por múltiplas possibilidades, estando sempre em construção.

Em razão do espaço ser construído continuamente, fruto de relações sociais, também se viabiliza para orientação do mundo. Foi constatado que os nikkeys se orientam através das suas vivências espaciais pelos níveis nos quais proporcionam padrões distintos de vida, ou seja, por mapas de significado. A cultura, enquanto mapas de significado, segundo a concepção de Jackson (1989), permite com o mundo se torne compreensível. Vai além de uma maneira simplista. As culturas não são, simplesmente, sistemas de significado que as pessoas carregam 'ao redor da cabeça'. As culturas se tornam concretas através de padrões de organização social.

É por esta orientação que a espacialidade produz significado cultural às

relações sociais, já que concluímos que espaço também é cultura, constituída ativamente pelos processos sociais. Porém, esse significado é constantemente negociado e produzido de modo performático. A partir do momento em que um novo sentido cultural é convencionado como de suma importância nas vivências espaciais dos grupos sociais, símbolos residuais da cultura passada são transformados ou mantidos, observados em transformações e permanências de acordo com que admitimos em Cosgrove (1998). Se o espaço, nesse sentido, possibilita a orientação das práticas cotidianas de nikkeys, também se efetiva como organização social através do mundo. Conforme discutimos no Capítulo II, além das transformações e permanências de símbolos residuais culturais estarem relacionadas às perspectivas inter-geracional e generificada, essa dinâmica também se refere a um conteúdo espacial que orienta e organiza as vivências dos nikkeys.

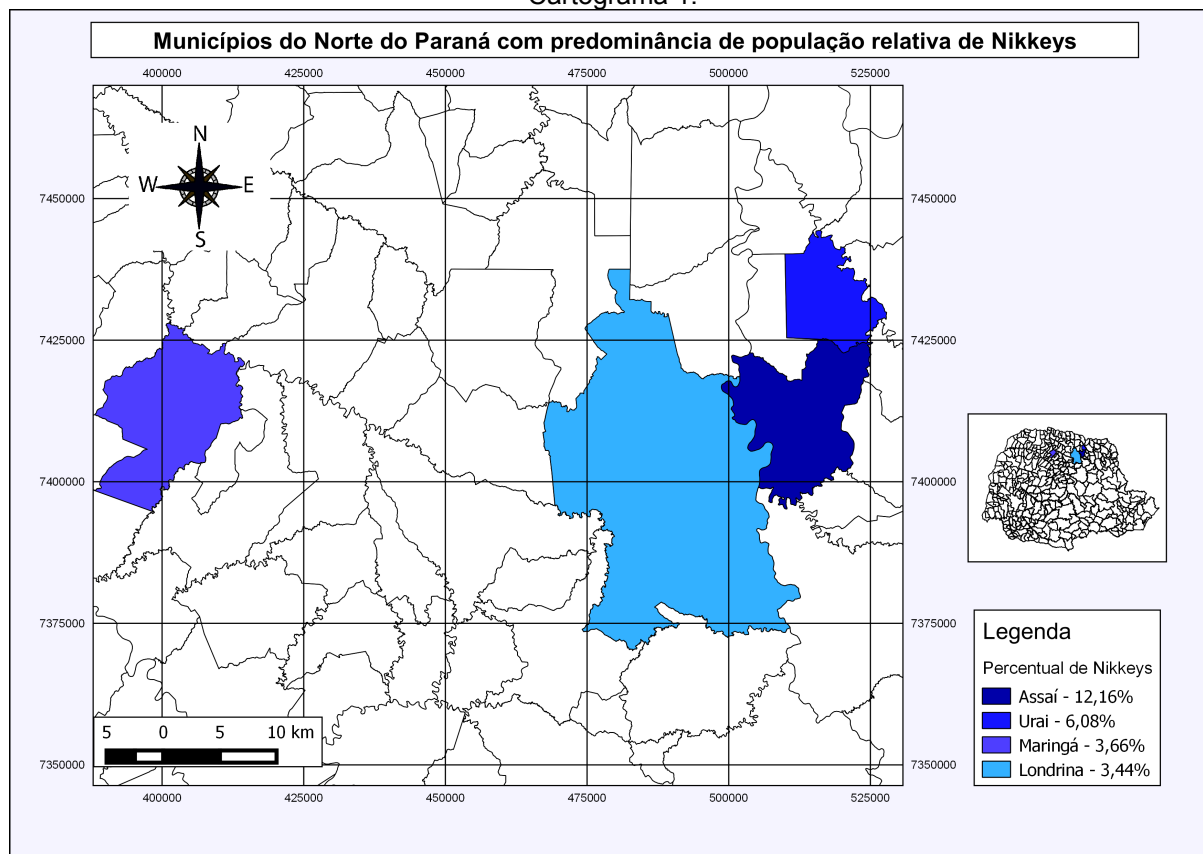
Este conteúdo se refere às condições urbanas dos municípios de Londrina, Maringá, Uraí e Assaí. Acima de tudo, a relevância especificamente concedida às estas espacialidades, possibilita a constituição plural de mapas de significado, tendo em vista que esses municípios sustentam as práticas cotidianas de nikkeys, sobretudo, em decorrência de que: “Os japoneses estão visceralmente ligados à colonização do Norte do Paraná”. (OGUIDO, 1988, p. 127).

Posto assim, organizamos os municípios, como pode ser observado no Mapa 3, conforme uma escala de análise que constitui dois agrupamentos: Londrina – Maringá e Uraí – Assaí. Argumentamos com Castro (2009), que estas duas divisões são a pertinência da medida que nos proporciona visibilidade ao fenômeno, seguindo critérios de ordem quantitativa e qualitativa, de acordo com dados populacionais e relevâncias histórico-geográficas. Devemos esclarecer, conforme a autora mencionada, que quando o tamanho dos fenômenos mudam, seus efeitos e inteligibilidades também mudam. A razão para termos agrupado esses municípios seguindo essa lógica se baseia nas argumentações a seguir.

Primeiramente, Londrina e Maringá apresentam quantitativamente condições urbanas semelhantes enquanto municípios de médio porte. Segundo dados do IBGE (2010), Londrina e Maringá possuem uma população absoluta respectivamente de 506.701 e 357.077 habitantes. Quando analisamos pela população relativa de nikkeys, a semelhança se acentua ainda mais, como podemos observar no Mapa 3.

Londrina e Maringá apresentam uma população relativa de 3,44% e 3,66% respectivamente, os quais computam absolutamente numa população de 17.448 e 13.066 nikkeys. (IBGE, 2010).

Cartograma 1.



Fonte: Kataoka (2015).

Todavia, fazemos uma ressalva. Não foi possível especificarmos a quantidade de japoneses por município do Estado do Paraná, somente a quantidade de indivíduos da 'raça amarela' visto que os dados do IBGE (2010) não são organizados por origem étnica específica. Nesse sentido, estabelecemos uma generalização destes indivíduos enquanto nikkeys, considerando a predominância do grupo em relação a outros asiáticos no Brasil, tais como chineses e coreanos principalmente. Sustentamos esta ideia nos dados levantados pelo MOFA (2015) - Ministério de Relações Exteriores do Japão –, que estimam que os nikkeys somam ao território brasileiro uma população de 1,6 milhões (aproximadamente 0,8% da população brasileira). Se a população asiática no Brasil é de 2,08 milhões, de acordo com o IBGE (2010), a população de nikkeys faz parte de mais de 70% de

toda população asiática nacional, se constituindo comparativamente como o principal grupo.

Em termos qualitativos, Londrina e Maringá se configuram, segundo os apontamentos de Oguido (1988), como as cidades mais importantes do norte-paranaense que tiveram marcante presença japonesa entre seus pioneiros. Em geral, o Norte do Paraná se consagrou como a região onde a colônia japonesa se concentrou e plantou cidades a partir do desbravamento da mata virgem.

Conforme Oguido (1988), na região de Londrina que se assentou o ponto central da colônia japonesa no Norte do Paraná, sobretudo, a partir dos anos de 1930. Como a inserção dos imigrantes japoneses coincidiu com a abertura da fronteira para a colonização do chamado Norte Novo houve a facilidade de ampliação da presença japonesa e sua consolidação efetiva. Pela sua representatividade, Londrina ficou conhecida pelos nikkeys como a 'Colônia Internacional', pelo fato de ter atraído uma grande quantidade de imigrantes de várias origens, como visto no Capítulo I. Contudo, a presença nikkey também foi expressiva, pois: “Do ponto de vista global, o número de colonizadores japoneses ocupou o quarto lugar na escala dos compradores de terra na região, sendo precedidos por brasileiros, italianos e alemães”. (OGUIDO, 1988, p. 53).

A colonização de Maringá, por outro lado, se deu posteriormente por uma penetração avançada na segunda metade dos anos de 1940, na qual se constituiu como a colônia mais politizada da região. Maringá está entre os municípios paranaenses mais novos e importantes que tiveram a participação ampla e efetiva de nikkeys. Na ocasião de seu planejamento pela CTNP (Companhia de Terras do Norte do Paraná) já se notava que o desenvolvimento da cidade seria muito grande e rápido. A cidade foi planejada para suportar cem mil habitantes, e atualmente possui mais que o triplo em menos de cem anos. Segundo dados do Governo do Estado Paraná (2015), Maringá possui 68 anos de idade, sendo fundada oficialmente no dia 10 de maio de 1947. Em comparação, Londrina foi fundada treze anos antes, no dia 3 de dezembro de 1934, tendo cerca de 81 anos de idade.

Dessa forma, o motivo pelo qual Londrina e Maringá possuem elementos semelhantes entre si, em detrimento ao agrupamento de Uraí e Assaí, reside na proximidade descontínua que possuem, ao se constituírem enquanto municípios de

porte médio com processos histórico-geográficos semelhantes. As vivências espaciais nesses dois municípios, tomando como referência os dados mencionados, indicam uma condição de vida mais urbana em relação ao agrupamento de Uraí e Assaí. Por se constituírem enquanto municípios maiores e mais urbanizados, Londrina e Maringá se assemelham por fluxos sócio-culturais mais intensos em suas relações sociais e, conseqüentemente, nas suas vivências. Podemos afirmar, refletindo com os pressupostos de Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006), que Londrina e Maringá se configuram como dois centros urbanos de importância regional no Paraná, sendo mais influenciados, nesse sentido, pelos processos de globalização no que diz respeito à expansão de uma 'cultura global' nos moldes ocidentais. Tais efeitos seriam sentidos com maior intensidade nestes municípios do que em Uraí e Assaí, tendo em vista a característica mais rural e a maior proximidade com o passado japonês destes últimos.

A partir dessas premissas, podemos elaborar a hipótese de que são produzidas maiores transformações culturais no agrupamento de Londrina-Maringá, e maiores permanências culturais no agrupamento de Uraí-Assaí. No decorrer deste capítulo, verificaremos se tal hipótese se comprova ou não, observando se o fator da semelhança geográfica proporciona influência decisiva.

Sendo assim, o segundo agrupamento representado por Uraí e Assaí também apresentam quantitativamente condições urbanas similares, mas enquanto municípios interioranos, ou seja, de pequeno porte. Estes municípios possuem uma população absoluta, de acordo com os dados do IBGE (2010), de 11.472 e 16.354 habitantes respectivamente. Entretanto, em termos de população relativa de nikkeys essa similaridade é diminuída a favor de Assaí, o município que mais concentra esse grupo no Paraná, como visto no Mapa 3. Uraí e Assaí apresentam respectivamente 6,08% e 12,16% de nikkeys, contabilizando em termos absolutos uma população de 697 e 1.988 nikkeys. (IBGE, 2010).

O contexto histórico-geográfico desses dois municípios denuncia uma importância *sui generis* na presença japonesa no Paraná. Apesar de serem de pequeno porte, segundo Oguido (1988), Uraí e Assaí podem ser considerados como pedacinhos do Japão encravados em terras paranaenses. No início da colonização só se viam rostos nikkeys. Historicamente, chamadas de Sol Poente e Sol Nascente,

oriundas respectivamente das palavras japonesas Urahi e Assahi, se constituíram como cidades inteiramente colonizadas por imigrantes japoneses, que estabeleceram raízes, produziram e construíram. Cidades basicamente agrícolas, a primeira foi capital do algodão, a segunda capital do rami. Entretanto, como observamos, Assaí se sobressai como um município de especial importância a esse contingente, podendo ser definida como: “(...) um pedaço do Japão no Paraná”. (OGUIDO, 1988, p. 127). Em nenhum dos municípios, a participação de nikkeys foi tão intensa quanto em Assaí. Não tanto pelas características geográficas, que em nada são similares ao Japão, mas pela grande quantidade de nikkeys que nela habita.

Em síntese, as razões que ocasionaram essa verdadeira ocupação territorial de nikkeys na região norte-paranaense transmite duas razões principais de ordem geográfica, ainda segundo Oguido (1988). A proximidade com o estado brasileiro com o maior contingente de nikkeys, o Estado de São Paulo, ou melhor, com algumas regiões desse estado, ocasionou a vinda desse grupo ao Paraná. Um segundo fator se refere a atração produzida pela fertilidade das terras norte-paranaenses, as quais iniciaram suas colonizações exatamente no período em que as lavouras cafeeiras entravam em debilidade produtiva. Como o sonho de muitos imigrantes japoneses, passado algum tempo no Brasil, passou a ser o de cultivar suas próprias lavouras de café, analisaram que nas terras férteis dessa região este sonho seria realizado. Tais razões fizeram com que o Paraná se tornasse o estado com o segundo maior contingente de nikkeys no Brasil ainda hoje, segundo o IBGE (2010), com aproximadamente 123.205 habitantes, 1,18% do total populacional. O Paraná só perde para o Estado de São Paulo que atualmente contabiliza a quantidade de 558.354 nikkeys, 1,35% do seu total.

Dessa maneira, se os agrupamentos de Londrina – Maringá e Uraí – Assaí se constituem enquanto espacialidades de importância considerável, tanto quantitativa quanto qualitativamente na trajetória de nikkeys no Norte do Paraná, a maneira com que esses municípios se comportam na construção dos mapas de significado desses sujeitos é de extrema importância. Consideramos que os espaços urbanos desses municípios, conforme os pressupostos de Corrêa (1989), são reflexos e condicionantes sociais, assim como um conjunto de símbolos. As suas respectivas

condições urbanas, compreendidas através de suas disposições físicas e sócio-comportamentais, conforme dialogamos com Gomes (2014), desempenham influência substancial para as transformações e permanências simultâneas de símbolos residuais culturais de nikkeys.

A atual configuração dos espaços urbanos de Londrina – Maringá e Uraí - Assaí, nesses termos, são reflexos tanto de ações que se realizam no presente, assim como daquelas que se realizaram no passado e que deixaram suas marcas impregnadas nas formas espaciais do presente. Isso indica que as espacialidades desses municípios são mutáveis, adquirindo uma mutabilidade que é complexa, dinâmica, com ritmos e naturezas diferenciados. Contudo, as espacialidades desses municípios também apresentam permanências de alguns de seus símbolos por serem representativos de grupos sociais específicos, tais quais os nikkeys, razão pela qual os espaços urbanos de Londrina – Maringá e Uraí – Assaí são condicionantes sociais.

Compreendemos esses símbolos, estabelecendo diálogo com Corrêa (2007), como formas simbólicas espaciais, isto é, enquanto representações, materiais ou imateriais, constituídas a partir das diversas esferas da vida que estão espacialmente localizadas ou que perfazem itinerários definidos. Como por exemplo: templos, palácios, cemitérios, *shopping centers*, entre outros. Em relação às formas simbólicas espaciais representadas por nikkeys em suas vivências em Londrina – Maringá e Uraí – Assaí, podemos mencionar evocações para objetivo de representação. A sansei Hinata, por exemplo, relata que as formas simbólicas espaciais do passado japonês permanecem, em Londrina, na forma de eventos e na prática de esportes: *“Assim a minha família e eu assim é parte que é do Matsuri. Londrina tem, eu canto lá no Matsuri de Londrina. Que mais... meu, meu irmão joga beisebol, akkyo. E o meu pai treina akkyo. É só agora”*. (Entrevista realizada com Hinata em 13.04.2014). Ou, as formas simbólicas espaciais podem ser significantes no que diz respeito a alguma herança religiosa, que se representa material e imaterialmente, tais como observamos na fala do nissei Satoru em suas vivências em Uraí:

Eu acompanho o budismo né. Aliás, sou católico porque nasci e fui batizado tudo né, mas eu não ligo muito pra catolicismo. Budismo, também a gente

mais por ter amizade né, é. A colônia, tem a turma, tem uma igreja nossa aí, então de vez em quando a gente convive com eles né. É, mas também não é assim também né! A religião pra gente não lá essas coisas né, é. (Entrevista realizada com Satoru em 30.03.2014).

A partir dessas evocações, comprovamos os pressupostos de Corrêa (2007) baseado nas evidências do nosso recorte de pesquisa, pois o autor argumenta que as interpretações sobre o passado e suas reconstruções são passíveis de expressão por formas simbólicas espaciais. As permanências ao longo do tempo dessas representações indica a importância relativa a algum grupo social, conforme constatamos em nikkeys nesta dissertação.

Além de proporcionarem permanências residuais do passado, discutimos ainda com Corrêa (2007), que as formas simbólicas espaciais também constituem importantes elementos no processo de criação e manutenção da identidade, seja étnica, racial, social, religiosa ou nacional, ou até na identidade de um lugar. As permanências de formas simbólicas espaciais de nikkeys, tais como apresentadas anteriormente, possibilitam com que suas identidades sejam influenciadas pelas lembranças do passado cultural japonês, que se mantêm, por exemplo, na prática budista materializada numa igreja, conforme evoca Satoru.

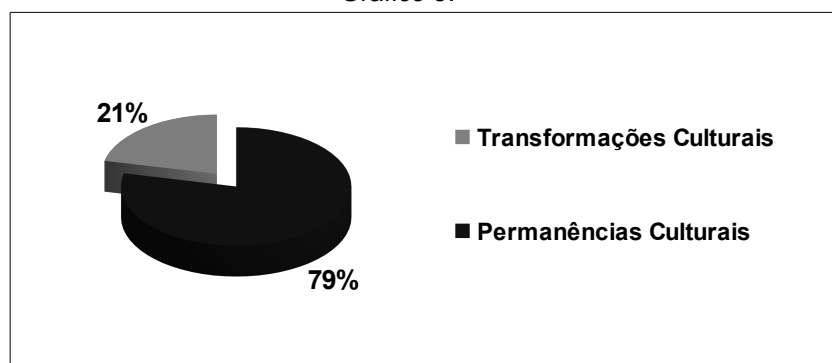
Assim, afirmamos que os nikkeys podem visualizar o passado, seguindo as premissas de Corrêa (2007), como um texto incompleto. A leitura deste texto permite, mais do que o presente, interpretações diversas, sobretudo, nas relações inter-geracionais desses sujeitos. As formas simbólicas espaciais mantidas e significadas por nikkeys possibilitam reconstruções adequadas ao contexto do momento em que vivem, pois no decorrer do tempo e do espaço os sentidos de orientação social podem se modificar. Ou melhor, de acordo com que Corrêa (2007) discute com Berque (1998): “As formas simbólicas são marcas e matrizes presentes na criação e recriação das práticas sócio-espaciais”. (CORRÊA, 2007, p. 15).

Sendo assim, à guisa de fechamento, foram compreendidas a questão espacial, bem como as relevâncias quantitativas e qualitativas da constituição dos agrupamentos de Londrina – Maringa e Uraí – Assaí. Analisaremos, a seguir, como as evocações de nikkeys se evidenciam em relação às transformações e permanências espaciais desses símbolos residuais.

3.2 – TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS CULTURAIS DE LONDRINA – MARINGÁ

De acordo com que observamos no Gráfico 5, as permanências culturais das vivências de nikkeys se mostraram sobrepujantes em comparação às transformações culturais. Mais de 70% das evocações de nikkeys em Londrina – Maringá, indicam permanências de formas simbólicas espaciais que foram trazidas pelas gerações anteriores. A hipótese que colocamos anteriormente, sobre transformações culturais mais prováveis neste agrupamento, não se comprova. Veremos, posteriormente, que na dinâmica de transformações e permanências culturais de Uraí – Assaí, se efetivam maiores transformações culturais em relação ao que encontramos aqui. Os dados evidenciam uma lógica inversa da hipótese que colocamos. O paradigma global, da maior expansão de uma cultural global nos moldes ocidentais em municípios mais urbanizados, tais como em Londrina e Maringá, não condiz com a realidade das experiências de nikkeys que entrevistamos.

Gráfico 5.



Fonte: Kataoka (2015).

O fator geográfico que impulsionaria maiores transformações culturais em Londrina - Maringá, em razão de se constituírem como municípios de médio porte, e assim, detentores de maiores fluxos urbanos, não determina com que as transformações aconteçam com maior força.

Existem duas possíveis explicações para isso, conforme nossa interpretação:

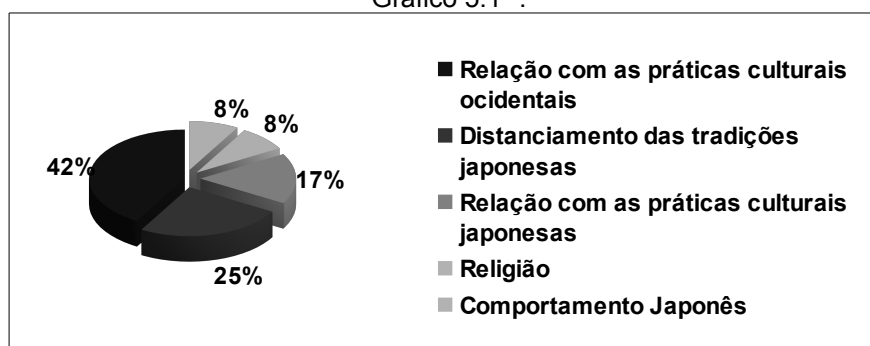
1) Em razão de Londrina e Maringá serem municípios maiores e mais urbanizados, haveria uma maior 'ameaça' à preservação das formas simbólicas espaciais, e assim, uma necessidade maior de manutenção de práticas cotidianas mais voltadas ao sentido cultural do passado japonês. O que não aconteceria nos municípios de Uraí – Assaí, já que por serem menores, bem como por se constituírem em vivências espaciais mais ligadas ao âmbito rural, uma ameaça como essa não aconteceria, sendo natural mais transformações culturais; ou, 2) As associações japonesas em Londrina - Maringá possuem maior visibilidade e amplitude de influência do que em Uraí e Assaí, e por isso, possibilitariam motivações mais intensas à permanência de formas simbólicas espaciais.

A seguir, analisaremos quais as principais categorias discursivas evocadas por nikkeys, tanto em relação às transformações quanto em permanências culturais de Londrina – Maringá. Demonstraremos a diferenciação discursiva baseada nas evocações de diferentes gerações, com o intuito de visualizarmos como isso se alterna ou se assemelha uma a outra.

3.2.1 – Transformações Culturais de Londrina – Maringá

As transformações culturais de Londrina – Maringá, evidenciam nas evocações de nikkeys, uma categoria discursiva em especial. Esta se refere à 'Relação com as práticas culturais ocidentais' (42%), como observamos no gráfico abaixo.

Gráfico 5.1⁷⁵.



Kataoka (2015).

⁷⁵ Em razão de que não buscamos analisar as evocações singulares de nikkeys, analisamos somente as evocações mais representativas indicadas por no mínimo 3 ou mais evocações.

As transformações culturais, oriundas da relação com as práticas culturais ocidentais, podem ser observadas através das evocações do nissei Hyoga e da sansei Sakura, em Londrina. Hyoga relata que sua relação com práticas cotidianas mais ocidentais se estabelece pela fé católica:

Não, não, eu sou católico apesar de já ter frequentado uma igreja evangélica preponderantemente japonesa que é a 'Holiness', eu acho que é uma das únicas igrejas evangélicas que o pastor é japonês, então eles pregam a cultura também, tem as vezes missa em nihongo... então eu frequentei mas assim tem a 'Brasil Sokagakkai', só que eu não frequento, eu vou nas atividades deles mas eu não frequento o templo ou a igreja aqui... tem o templo 'Nishonganji' que é o templo budista aqui em Londrina, também vou nas atividades deles mas eu não sou adepto a ele, depois tem a... tem o, quem mais aqui, tem o seicho-no-ié só que também eu frequento as atividades dele mas eu não vou lá, não sou adepto... tem a imaculada conceição que é uma igreja católica com preponderância do padre ser brasileiro e falar em nihongo, então é uma igreja referência da comunidade no segmento católico por o padre falar nihongo e ele fazer uma missa em nihongo, então a, tipo a missa das 8 horas é em nihongo e o das 9 é em português aí vai todo mundo, então é uma igreja que é católica mas tem um padre que fala em nihongo muito bem. (Entrevista realizada com Hyoga em 09.06.2013).

À sansei Sakura, por outro lado, questionamos quais os locais onde, majoritariamente, não se praticava a cultura japonesa. Ela afirma que é:

O resto da cidade toda, tirando uns restaurantes assim que nem no Hashimitsu, o Kyoto, o resto da cidade é tudo, não tem lado assim japonês, o resto é tudo normal mesmo brasileira. (Entrevista realizada com Sakura em 09.06.2013).

A partir dessas evocações, podemos afirmar que as transformações culturais, nas vivências desses sujeitos em Londrina, acontecerem em razão das formas simbólicas espaciais estarem mais relacionadas ao cotidiano ocidental. Seja na representação da prática religiosa católica, assentada numa igreja parcialmente conduzida por nikkeys, conforme a evocação do nissei Hyoga; seja na experiência vivida no espaço urbano de Londrina, onde as formas simbólicas espaciais indicam a predominância do sentido cultural brasileiro, pela menção da sansei Sakura.

Isso indica que a espacialidade vivida em Londrina apresenta um significado maior em relação à cultura brasileira, em termos de práticas sociais. Mesmo que o

nissei Hyoga relate, por exemplo, que existe uma igreja católica com um padre que conduz a missa em *nihongo*, em japonês, já se observa uma adequação as formas simbólicas dominantes da cidade, as quais divergem dos resíduos culturais japoneses. Em Maringá este fato também se confirma, entretanto, por outra variedade de transformações culturais.

Nas vivências em Maringá, nissei e sansei também constituíram evocações relativas a categoria discursiva em questão. Questionamos à nissei Iori, por exemplo, sobre quais práticas culturais, não associadas aos símbolos do passado japonês, a sua família realizava. Ela afirma que: *“Olha, é, dança, é apesar de ser japonesa eu também faço parte do grupo que faz uma dança de música italiana e é muito gostoso. Aqui em Maringá, é muito bom”*. (Entrevista realizada com Iori em 07.09.2013).

Ao nissei Bado, realizamos a mesma pergunta feita à sansei Sakura sobre os locais onde não se praticava a cultura japonesa. Ele relata que: *“Ah é todo lugar não pratica. Todo mundo gosta de ver, mas gostar de ver uma cultura sendo praticada é uma coisa, agora conhecer uma razão daquela cultura ninguém sabe. Nada, nada”*. (Entrevista realizada com Bado em 07.09.2013).

De outra forma, o sansei Shun explicita sua proximidade com práticas culturais mais ocidentais através da música. Ele enuncia:

Ah então, na verdade eu tenho duas formações pela Universidade Estadual de Maringá, direito e música, sou graduado em regência e bacharelado em direito. Então na parte musical a gente trabalha a música de maneira normal, coral com orquestra, e eu trabalho no 'Cesumar'⁷⁶ também aqui em Maringá, que a gente trabalha com orquestra e coral lá, então tem muitas práticas musicais que não são japonesas. (Entrevista realizada com Shun em 07.09.2013).

Evidenciamos, a partir disso, que o sentido no qual a relação com as práticas culturais ocidentais se manifestam nas evocações de nissei e sansei, em Maringá, são similares à Londrina. Constatamos que as formas simbólicas espaciais são predominantes segundo o sentido cultural brasileiro, embora se diferenciem por especificidades de como essas transformações culturais se efetivam. Seja, por exemplo, através da participação de um grupo de dança italiana, evocada pela nissei

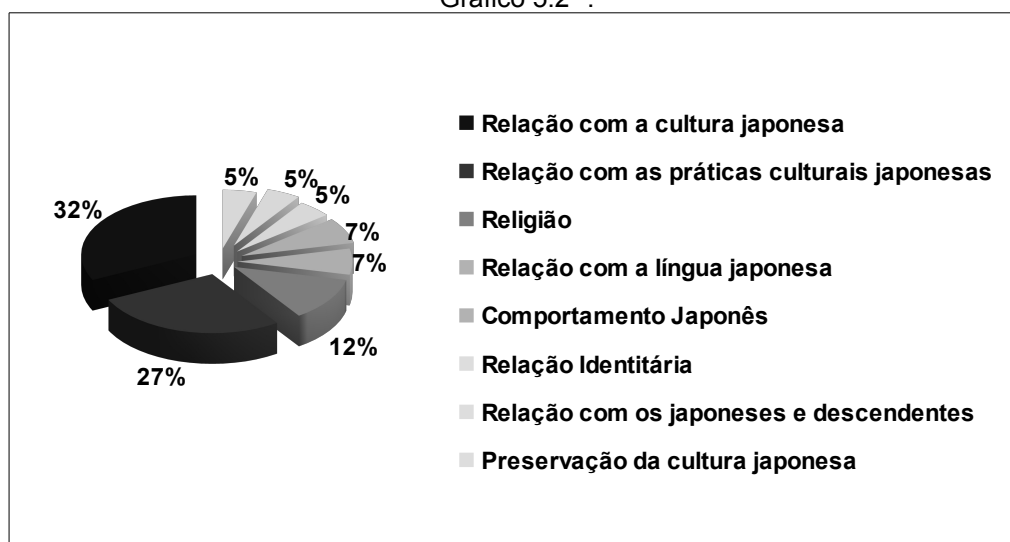
⁷⁶ Instituição privada de ensino superior de Maringá. Disponível: <http://www.cesumar.br>. Acesso em: 24 fev. 2015.

lori; seja pela experiência de Bado, de não haver formas simbólicas espaciais representativas de um resíduo cultural japonês; ou na prática da música orquestrada, conforme apresentamos acima no relato do sansei Shun.

3.2.2 – Permanências Culturais de Londrina – Maringá

Diferentemente do que encontramos nas transformações culturais, as permanências em Londrina – Maringá evidenciam três categorias discursivas mais representativas aos nikkeys. Estas dizem respeito à 'Relação com a cultura japonesa', à 'Relação com as práticas culturais japonesas', e à 'Religião', de acordo com que podemos observar no gráfico abaixo.

Gráfico 5.2⁷⁷.



Kataoka (2015).

No que se refere à primeira categoria discursiva, 'Relação com a cultura japonesa' (32%), nissei e sansei constituíram evocações indicando permanências de formas simbólicas espaciais do passado japonês. Assim, questionamos ao nissei Saga, em sua vivência em Maringá, sobre quais práticas reminiscetes do passado cultural japonês ainda realizava. Ele relata:

Sim, é, sempre participa ainda, esporte também participei, se falar beisebol não é japonesa, mas todo caso tenta... porque depois do americano é

⁷⁷ A mesma advertência feita em relação ao Gráfico 5.1 se utiliza aqui.

japonês né, mas eu pratico na parte de canto, tanto é que a Aliança-liga, tem a ABRAC⁷⁸ também, eu sou um dos fundadores do concurso brasileiro da canção japonesa, que terminou outro dia 28º aqui em Maringá né, e ano que vem não sei onde vai ter que vai ser 29º. Eu sou um dos fundadores, não sou fundador, sou um dos fundadores com mais meia dúzia de pessoas, incluindo um conhecido bastante grande, industrial bastante grande lá de Marília (município do Estado de São Paulo), se chama Toshimiti Sasazaki faço questão de por o nome dele. E aqui nós temos pessoa também muito conhecida que se chama Nicolau Hirata, também é um dos fundadores da canção japonesa e nós acompanhamo direto viu? (Entrevista realizada com Saga em 07.09.2013).

Por outro lado, a sansei Pandora relata a partir de suas vivências em Maringá, que a permanência de sua relação com a cultura japonesa acontece através das convivências nas igrejas nikkeys:

(...) e também a igreja São Francisco Xavier, não é bem, ah não é igreja sim, que é um... como eu posso falar... que até o meu marido faz parte da diretoria também, lá é a comunidade nikkei que é católica né. Não, não tem, o rito japonês que você fala? Não, é católico mesmo. É que lá tem a igreja do lado assim que eles fazem até a missa em japonês, eles falam em japonês e falam em português. Se eu não me engano é terceiro domingo do mês se eu não me engano, eles falam em português e passam em japonês também pra pessoas lá. (Entrevista realizada com Pandora em 08.09.2013).

Ao sansei Dohko, em suas vivências em Londrina, perguntamos se o seu contato mais intenso com a cultura japonesa só acontecia na ACEL (Associação Cultural e Esportiva de Londrina). Ele afirma que isso se efetiva no contato com outras formas simbólicas espaciais de Londrina:

Na ACEL? Ah não só na, aqui na ACEL bastante né porque a gente sempre vem aqui, mas em outros lugares também né, na escola, na igreja, a gente também, é uma influência bem forte. (Entrevista realizada com Dohko em 09.06.2013).

O que evidenciamos nessas evocações de nissei e sansei, tanto nas vivências a partir de Maringá quanto nas de Londrina, são permanências de formas simbólicas espaciais representativas de diferentes maneiras, que buscam manter resíduos culturais trazidos pelos issei. Seja na prática do beisebol e do canto japonês, evocado pelo nissei Saga; seja na vivência com a igreja constituída por

⁷⁸ Concurso Brasileiro da Canção Japonesa. Disponível em: <http://enkamania.blogspot.com.br/2014/07/evento-29-concurso-brasileiro-da-cancao.html>. Acesso: 24 fev. 2015.

nikkeys, conforme a sansei Pandora relatou. O leque de possibilidades da manutenção dessas práticas é diverso, indicando permanências culturais do passado japonês fortemente constitutivas do grupo. Não existem, nesse sentido, práticas cotidianas de nikkeys associadas integralmente à sociedade brasileira, divergindo das concepções de Oguido (1988), pelo menos no que concerne ao recorte espacial investigado. Esta questão se confirma com maior embasamento, quando analisamos que as permanências culturais são muito maiores no agrupamento de Londrina – Maringá do que em relação às suas transformações, como visto no Gráfico 5.

Em seguida, a segunda categoria discursiva, a 'Relação com as práticas culturais japonesas' (27%), foram constituídas por nissei e sansei. Podemos constatar isso, a partir das vivências em Londrina das sansei Hinata e Inori, e do sansei Dohko. À primeira, questionamos sobre quais práticas do passado cultural japonês a sua família ainda realizava. Ela afirma:

Assim a minha família e eu assim é parte que é do Matsuri. Londrina tem, eu canto lá no Matsuri de Londrina. Que mais... meu, meu irmão joga beisebol, akkyo. E o meu pai treina akkyo. É só agora. (Entrevista realizada com Hinata em 09.06.2013).

Diferentemente, à sansei Inori, perguntamos em quais locais se praticava mais a cultura japonesa de maneira geral. Ela responde:

Eu acho que é aqui na ACEL, essa paróquia nipo-brasileira, tem outras comunidades, por exemplo, tem uma escola, se chama Aliança Japonesa né, que eles né, se preocupam em ensinar a língua japonesa e a essência da cultura né. Eu acho que em Londrina sejam esses três pontos que eu tenho conhecimento né, não sei. (Entrevista realizada com Inori em 09.06.2013).

A mesma tendência das permanências culturais encontradas na categoria discursiva anterior, são observadas nas evocações sobre a 'Relação com as práticas culturais japonesas' em Londrina. Embora se constitua numa mesma tendência, são expressas uma variedade de formas simbólicas espaciais, tais como: no canto da música japonesa no Matsuri, na prática do beisebol, na prática associativa na ACEL, na Paróquia Nipo-Brasileira, ou numa escola de língua japonesa. As representações das espacialidades em Londrina, significadas por nissei e sansei, são substanciais,

demonstrando permanências culturais efetivas no espaço urbano deste município.

No que diz respeito à terceira categoria discursiva, 'Religião' (12%), foram constituídas evocações apenas nas vivências de nikkeys em Maringá. A respeito dessas permanências culturais, nissei e sansei produziram evocações. O nissei Saga, por exemplo, relata a sua forte ligação com a prática religiosa do *seicho-no-ie*⁷⁹, associada com certas formas comportamentais:

É que nem no higashoni⁸⁰, no seicho-no-ie sempre tem nihonjin né, então não tem dúvida que alguém tá falando nihongô lá. E também o costume, hábitos sempre tem aquele tradicional japonês que inicialmente: ohaiyo⁸¹, já baixa a cabeça, muito gaijin pergunta: porque que japonês abaixa a cabeça né? É questão de muito ao próximo né... é humildade. (Entrevista realizada com Saga em 07.09.2013).

O sansei Shun, por outro lado, cita as permanências de formas simbólicas espaciais a partir da prática budista. Ele afirma: *“Isso, tem alguns templos budistas aqui em Maringá, que mantém o pessoal, alguns tem algumas obras de caridade, como tem asilos, então une o pessoal bastante nesse sentido”.* (Entrevista realizada com Shun em 07.09.2013). Já a sansei Kaoru, discute que a religiosidade ancestral japonesa permanece nas famílias nikkeys em Maringá, especificando a prática do *hotokesama*. Ela explica:

O hotokesama é aquelas casinhas, é que na verdade é aqui no Brasil que tem mais isso, porque os japoneses que vieram pra cá não tinham como visitar os túmulos dos seus antepassados, então tem aquele costume de montar tipo um templo, um 'templinho' pequeno com as tábuas, os nomes das pessoas, da família geralmente é sobrenome da família que faleceu. E através dessas casinhas que a gente, não sei se é bem essa palavra, mas a gente chama de hotokesama a gente oferece o arroz, a água, todos os dias e oração né. Isto, mas eu acho que é bem forte mais aqui, porque como teve assim essa questão de eles não acessar o túmulo dos antepassados eles fizeram uma forma de poder rezar por eles aqui no Brasil. Então eu acho que isso é muito forte aqui, porque eu fui em várias, vamo supor, tem bastante amigos japoneses, todas as famílias têm, todas. Nossa pelo menos nas que eu fui assim não vi nenhuma que não tem, nem que fosse um, nem que colocasse um xaxim assim, uma madeirinha sem o templo

⁷⁹ É uma religião sincrética japonesa que mescla cristianismo, budismo e shintoísmo. (FRÉDÉRIC, 2008).

⁸⁰ Conhecida como 'Budismo Shin' ou 'Higashi Honganji', é uma vertente japonesa do budismo criada no período feudal. A partir do contexto da evocação, a entrevista Saga resume a expressão falada na forma de 'higashon' por motivos de ordem prática. Disponível em: <https://templobudistahigashihonganji.wordpress.com/o-budismo-shin/>. Acesso em: 25 fev. 2015.

⁸¹ Significa 'bom dia' em japonês. Disponível em: <http://www.aprendendojapones.com/2007/09/06/bom-dia-boa-tarde-boa-noite-em-japones/>. Acesso: em 25 fev. 2015.

*assim mas não tem ali. Então um arroz, geralmente um arroz branco né, um shiro-gohan*⁸². (Entrevista realizada com Kaoru em 08.09.2013).

Corroborando com o que já foi colocado, o sansei Kakashi discute, de modo diverso, a forte ligação religião japonesa em Maringá, a qual se materializada nas formas simbólicas dos templos budistas. Ele relata:

Então aí em Maringá tem um, eu acho que uns 3 ou 4 templos budistas que é bem tradicional sim, é mais praticado a parte tradicional mesmo e religiosa. E também tem várias igrejas católicas mas que seguem também um pouco da tradição japonesa. (Entrevista realizada com Kakashi em 08.09.2013).

Através dessas evocações, fica demonstrado que as permanências de formas simbólicas religiosas se tornam presentes, efetivamente, nas vivências de nissei e sansei em Maringá. Argumentamos, baseado na concepção de Corrêa (2007), que estas formas simbólicas religiosas são representadas tanto material e imaterialmente, conforme constatamos nas evocações desses sujeitos. Seja na vivência a partir dos templos budistas, relatada pelo sansei Shun e pela sansei Kaoru; na prática do *hotokesama* pelas famílias japonesas, explicada detalhadamente pela sansei Kaoru; ou meramente na prática do budismo e do *seicho-no-iê*, conforme o nissei Saga explicitou.

Nesse sentido, além de nissei e sansei permanecerem com as práticas religiosas trazidas pelas primeiras gerações, isto se torna percebido na forma residual materializada na igreja. As igrejas budistas ou as igrejas *seicho-no-iê*, ao permanecerem ao longo do tempo, não só pela prática religiosa em si, mas pelas suas representatividades materiais, podem se constituir, dialogando com Corrêa (2007) a partir de Bonnemaïson (2003), enquanto geo-símbolos. As igrejas budistas ou do *seicho-no-iê* são geo-símbolos, pois representam aos nikkeys, sobretudo para nissei e sansei, marcas identitárias que individualizam as suas vivências espaciais. Ou melhor, essas igrejas caracterizam a simbologia identitária dos nikkeys em Maringá.

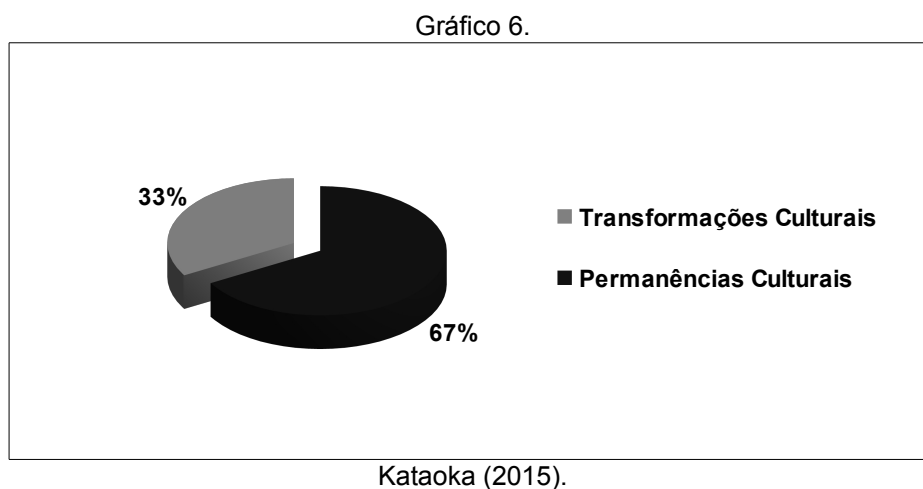
Essas permanências culturais religiosas são constituídas, assim, segundo as

⁸² Conhecido comumente como o arroz japonês. Disponível em: <http://www.sashimisecret.com/2008/05/gohan-arroz-japones-a-base-da-culinaria-japonesa/>. Acesso: 25 fev. 2015.

diversas esferas da experiência cotidiana no espaço urbano marigaense. A experiência a partir dessas igrejas se torna referência na qual, nissei e sansei, constroem, argumentado com Jackson (1989), mapas de significado orientados à reprodução desses símbolos residuais do passado japonês. Em suma, são construídos cotidianamente, assumindo, de igual modo, que esses sujeitos aceitam as convencionalidades sócio-culturais requeridas pelas gerações mais antigas.

3.3 – TRANSFORMAÇÕES E PERMANÊNCIAS CULTURAIS DE URAÍ – ASSAÍ

De maneira diferente do que em Londrina – Maringá, em Uraí – Assaí observamos comparativamente maiores transformações culturais e menores permanências culturais nas vivências de nikkeys, de acordo com que observamos no Gráfico 6.

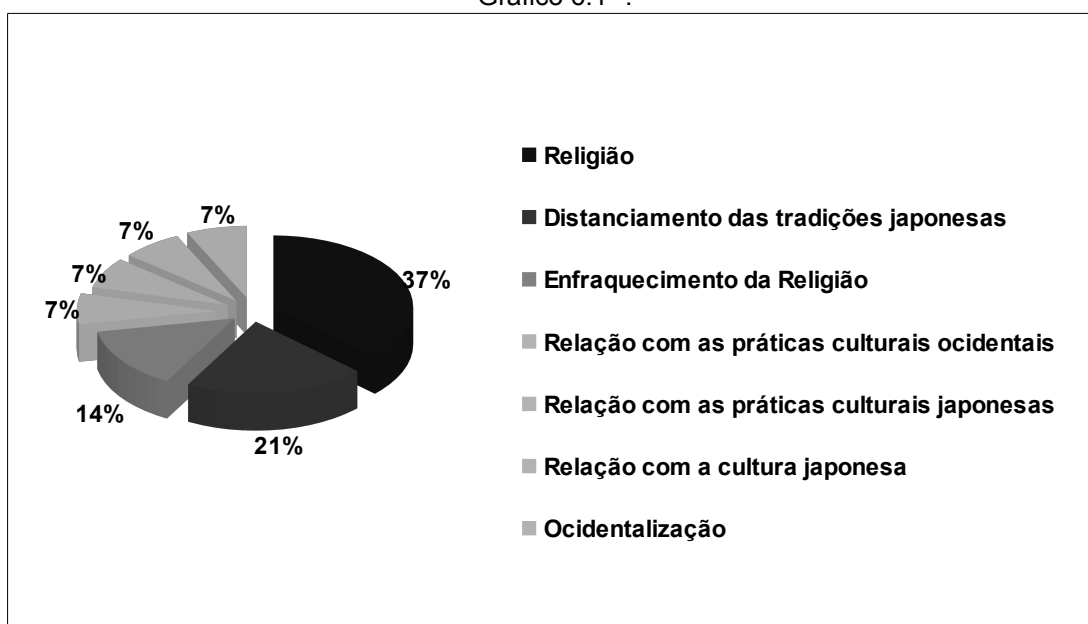


No agrupamento de Londrina – Maringá, as transformações culturais contabilizam 21% e as permanências culturais 79%. Em análise com os dados de Uraí – Assaí, constatamos que a diferença respectiva para tais valores, tanto para transformações quanto para permanências culturais, divergem em 12% para mais (33%) e em 12% (67%) para menos. A seguir, colocaremos em análise as transformações culturais e depois as permanências de nikkeys em Uraí – Assaí.

3.3.1 – Transformações Culturais de Uraí – Assaí

Em relação às evocações de nikkeys sobre as transformações culturais de Uraí – Assaí, verificamos que uma única categoria discursiva se mostrou de fundamental importância. Esta categoria discursiva diz respeito às transformações culturais segundo a 'Religião', como podemos observar abaixo.

Gráfico 6.1⁸³.



Kataoka (2015).

A respeito do aspecto religioso, nissei de Uraí constituíram evocações significativas, sendo que nas vivências em Assaí essa categoria discursiva não se mostrou tão evidente. Nas vivências em Uraí, questionamos aos nissei Ogami, Kido e Kyouta se praticavam alguma religião advinda do passado cultural japonês. Ogami nega, afirmando que esta questão religiosa se transformou, e assume objetivamente: “Ah não, não, eu gosto católica. Não, não, católica, católica mesmo. É”. (Entrevista realizada com Ogami em 30.03.2014). Kido também confirma sua fé católica, embora relate que gostaria de acompanhar o budismo também. Relata:

Hmmm eu respeito, infelizmente também como tava dizendo antes, é, nós temos a igreja budista mas como não tem um, digamos assim, sacerdote ou padre japonês né, que cultura né, e que esteja tomando conta dessa igreja

⁸³ A mesma advertência feita em relação ao Gráfico 5.1 se utiliza aqui.

budista. Então a gente aprecia, mas infelizmente não tem como a gente acompanhar porque não tem como aprender. É! É, não ter alguém que orienta o que que poderia ser isso aí né. E daí eu sou católico. (Entrevista realizada com Kido em 28.02.2014).

Kyouta também segue a abordagem católica, mas especifica sua participação no Otera⁸⁴:

Alguma religião oriental? Não, como se diz, a gente vai, igual como presidente da Associação vai a gente vai no Otera, a gente vai no budista, a gente participa porque, né, já não tem gente, eles convida a gente vai, né. Mas não é que eu sou frequentador né, como se diz né, assíduo daquilo mas a gente vai né. Porque ali a gente vai por intermédio do pessoal de lá né, que a gente conhece tudo nihonjin mesmo né, a parte da colônia, então a gente vai participar, mas não é que a gente continua com essa religião. Né, eu mesmo sou católico, né então, a gente é católico. Mas a gente vai também né, mas mais porque eles convida né. Se depender de mim lá pra rezar lá eu não vou né, eu nem sei rezar pra começar né, né a parte budista a gente não sabe. Né, a gente é católico a gente vai na parte católico a gente também vai, mas a parte da colônia né do budista nós não participa, assim, assíduo não. Participa quando eles chama né então. Né então já afasta mais. Da minha parte é isso aí que eu acho né. (Entrevista realizada com Kyouta em 28.02.2014).

Por outra perspectiva, questionamos à sansei Kanoe sobre quais eram os locais onde mais se praticava a cultura japonesa em Uraí. Ela responde relacionando com o aspecto religioso do catolicismo, se expressando enfaticamente: *“É, igreja eu já nasci católica, pratico o... é. Católica mesmo”. (Entrevista realizada com Konoe em 30.03.2014).*

A partir dessas evocações, constatamos que os nissei transformaram culturalmente as suas práticas religiosas em Uraí – Assaí, assumindo agora uma fé mais católica. Se as formas simbólicas religiosas trazidas do passado cultural japonês, seja no budismo ou no *seicho-no-iê*, faziam mais sentido às gerações anteriores, atualmente os nikkeys buscam alterar tais práticas se adequando à crença religiosa dominante no Brasil, o catolicismo. Isso nos remete a reflexão que ao longo do tempo, nas vivências desse grupo em Uraí – Assaí, os resíduos culturais das religiões oriundas dos primeiros imigrantes, dos issei, acabaram perdendo sentido na construção dos mapas de significado de nikkeys, tendo em vista a multiplicidade de suas vivências espaciais, conforme dialogamos com Massey

⁸⁴ É como que se denomina os templos budistas no Japão. Disponível em: <http://www.japaoemfoco.com/diferencas-entre-templos-e-santuarios/>. Acesso em: 25 fev. 2015.

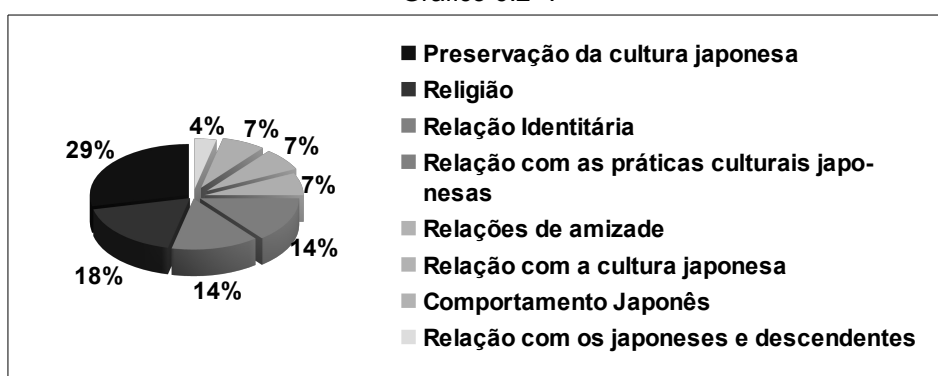
(2008).

Existem, de fato, maiores transformações culturais religiosas do que permanências, pois como analisaremos nas 'Permanências Culturais de Uraí – Assaí', a categoria discursiva 'Religião' contabilizou apenas 18%, praticamente metade do que foi encontrado nas transformações culturais, como vimos no Gráfico 6.1. Entretanto, se formos analisar os dados em comparação às transformações e permanências culturais religiosas em Londrina – Maringá, concluiremos que são mais fortes em Uraí – Assaí. A constituição deste agrupamento, enquanto municípios de pequeno porte e menos urbanizados, não influenciou com que as permanências culturais religiosas fossem mais intensas. Assim, a nossa hipótese se mostrou inválida, pois como presumimos inicialmente, segundo Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006), a dinâmica transformativa aconteceria com maior facilidade em municípios maiores e mais urbanizados, como Londrina e Maringá. O que de fato acontece é o contrário. Constatamos uma lógica cultural paradoxal de ordem geográfica.

3.3.2 – Permanências Culturais de Uraí – Assaí

As permanências culturais de nikkeys em Uraí – Assaí se mostraram mais significativas a partir de quatro categorias discursivas, 'Preservação da cultura japonesa', 'Religião', 'Relação identitária' e 'Relação com as práticas culturais japonesas', como podemos observar abaixo.

Gráfico 6.2⁸⁵.



Fonte: Kataoka (2015).

⁸⁵ A mesma advertência feita em relação ao Gráfico 5.1 se utiliza aqui.

Em relação à categoria discursiva 'Preservação da cultura japonesa', nissei, sansei e yonssei produziram evocações em suas vivências em Uraí – Assaí. Primeiramente, a partir das vivências em Uraí, verificamos que nissei relatam preservações de formas simbólicas do passado japonês. O nissei Kyouta, por exemplo, relata tais preservações através de algumas práticas:

Bom, a minha família mesmo pra falar a verdade não tem muito assim né... bom, eu participo né, danço bon odorí, vou em negócio de canto, o negócio de guetobol⁸⁶ né, a gente participa né. Então tanto como o beisebol aqui em Uraí também tinha né, até eu participa de softbol, mas o problema que... o meu problema foi o negócio de 'bolsite' e tal, deu problema no ombro, então não pode mais participar, mas to fazendo guetobol né, pelo menos é uma coisa que japonês quase que só joga né, tanto guetobol quanto softbol né, não é verdade? (risadas). Essa parte também eu acho cultura japonesa né, então a gente tá tentando continuar com isso aí também né. (Entrevista realizada com Kyouta em 28.02.2014).

De maneira diferente, o nissei Yuiji evoca que as tradições japonesas em Uraí são preservadas. Ele especifica que isto tem relação com os eventos:

É difícil falar, mas a cultura japonesa que perdeu... eu acho que na nossa cidade nós tamo mantendo todas as tradições da cultura japonesa até né nós mantemos, né. Quer dizer no shinenkai⁸⁷, bonenkai⁸⁸, e bon odorí, undokai⁸⁹. Então nós temos essa tradição antiga e fomos mantendo até hoje, e não vai achar mais nós vamos deixar de perder essa tradição. (Entrevista realizada com Yuiji em 30.03.2014).

Nas vivências em Assaí, nissei, sansei e yonssei produziram evocações no sentido de preservações da cultura japonesa. O nissei Sakamoto, por exemplo, discute que tais preservações acontecem em relação a certos valores ou virtudes apreciadas pelos nikkeys. Ele afirma: “É. Os valores né, honestidade, persistência, companheirismo né, essas coisas. Principalmente honestidade eu acho que nosso descendente deveria continuar”. (Entrevista realizada com Sakamoto em 13.04.2014).

Por outro viés, a nissei Tsunade relata que sempre busca estabelecer o

⁸⁶ Conforme Frédéric (2008), é uma japonização da palavra inglesa 'gate ball'. É um tipo de jogo, parecido com ao croqué, que se desenvolveu recentemente no Japão. É um jogo praticado em maior parte por pessoas idosas.

⁸⁷ É uma festa japonesa para dar boas vindas ao Ano Novo. Disponível em: <http://www.nippobrasil.com.br/glossario>. Acesso em: 26 fev. 2015.

⁸⁸ É uma festa japonesa de final de ano para se despedir tanto dos acontecimentos bons como dos ruins. Disponível em: <http://www.nippobrasil.com.br/glossario>. Acesso em: 26 fev. 2015.

⁸⁹ É uma gincana poliesportiva japonesa com o interesse comunitário da união. Disponível em: <http://www.nippobrasil.com.br/glossario>. Acesso em: 26 fev. 2015.

contato e preservar formas simbólicas do passado japonês, independente da espacialidade vivida em Assaí. Ela afirma:

A minha cultura? Lá, lá em casa? Olha, eu, qualquer lugar, qualquer lugar, quando eu vejo assim issei, se vir conversar nihongo comigo, eu tenho prazer de conversar e praticar pra mim nunca esquecer. Qualquer lugar, se me procurar, se conversar em japonês comigo, eu converso. Faço com maior prazer, praticar, eu aprender mais alguma coisinha de cultura. (Entrevista realizada com Tsunade em 13.04.2014).

Para a sansei Kitana, de outro modo, a preservação da cultura japonesa acontece em eventos em Assaí. Ela afirma, de maneira concisa: “*Se mantém bastante... são essas festas que tem, tipo, undokai, tipo bon odori né. Esses ainda mantêm né*”. (Entrevista realizada com Kitana em 13.04.2014). Por outro lado, o yonssei Kanato explicita a necessidade de preservar algumas formas simbólicas referentes ao passado japonês. Ele discorre:

E, eu acho importante porque são, o Brasil é um país repleto de culturas diferentes né, e essa riqueza de culturas que faz o Brasil tão rico. Então eu acho que é importante manter, tentar manter pelo menos uma parte dessa cultura. (Entrevista realizada com Kanato em 13.04.2014).

Nesse sentido, o que podemos observar a partir dessas evocações é que as permanências culturais em Uraí – Assaí acontecem de maneira efetiva, tanto material quanto imaterialmente, através de formas simbólicas espaciais referentes ao passado japonês, discutindo com a concepção de Corrêa (2007). Nissei, sansei e yonssei reconstroem o seu passado fazendo a manutenção de certas práticas, tais como: o *bon odori*, *guetobol* e beisebol, mencionados pelo nissei Kyouta; na promoção de eventos como o *shinenkai*, *bonenkai* e *undokai*, conforme relatou o nissei Yuiji; seja a partir de representações mais imateriais, como na apreciação de valores ou virtudes específicas, isto é, a honestidade, persistência e companheirismo, segundo a evocação do nissei Sakamoto. Acima de tudo, esses sujeitos, buscam construir seus mapas de significado na direção semelhante com que as gerações mais antigas orientavam as suas práticas cotidianas, mesmo que o contexto vivido seja diferente.

Ademais, em relação à segunda categoria discursiva, 'Religião' (18%), nissei e sansei constituíram evocações em suas vivências em Uraí – Assaí. Contudo,

partindo do contexto de Uraí, apenas nissei representaram evocações significativas. O nissei Ogami, por exemplo, expressa a permanência cultural religiosa de modo objetivo: *“Isso, isso. Porque a gente participa sempre no bon odori né. Então aí é no budista mesmo. É”*. (Entrevista realizada com Ogami em 30.03.2014). O nissei Satoru também relata a sua fé budista, embora se assuma que foi batizado na religião católica:

Eu acompanho o budismo né. Aliás, sou católico porque nasci e fui batizado tudo né, mas eu não ligo muito pra catolicismo. Budismo, também a gente mais por ter amizade né, é. A colônia, tem a turma, tem uma igreja nossa aí, então de vez em quando a gente convive com eles né. É, mas também não é assim também né! A religião pra gente não lá essas coisas né, é. (Entrevista realizada com Satoru em 30.03.2014).

Em relação às vivências em Assaí, somente um único nikkey constituiu evocação a respeito da permanência cultural religiosa. Questionamos ao sansei Haruto se praticava alguma religião advinda do Japão. Ele confirma, se expressando de modo direto: *“O budismo! Budismo mesmo”*. (Entrevista realizada com Haruto em 13.04.2014).

Podemos verificar efetivamente que as permanências culturais religiosas nas vivências em Uraí – Assaí são voltadas, majoritariamente, à prática budista nesses espaços urbanos. Comparativamente, também evidenciamos permanências culturais religiosas em Londrina – Maringá, embora em Uraí – Assaí a representatividade quantidade seja maior por constituir 18% das evocações de nikkeys. Mas em termos de conteúdo discursivo, observamos que as permanências religiosas em Londrina – Maringá são mais intensas, sobretudo, em relação à representatividade material na forma de igrejas budistas ou de seicho-no-iê, definidas como geo-símbolos, conforme o diálogo anteriormente estabelecido com Bonnemaison (2003) e Corrêa (2007). Assim como devemos reiterar que as transformações culturais religiosas em Uraí – Assaí serem muito maiores do que as permanências encontradas, como vimos no Gráfico 6.1

No que diz respeito à terceira categoria discursiva, à 'Relação Identitária' (14%), somente nissei constituíram evocações significativas nas vivências em Uraí – Assaí. Inicialmente, a partir do contexto de Uraí, verificamos que os nissei Kyouta, Kido e Satoru se identificam mais com a cultura japonesa por possuírem mais

contato com nikkeys do que com não descendentes. As evocações se seguem respectivamente:

Eu, por exemplo, a maioria com a japonesa, porque a gente lida mais com japonês, porque como é que se diz, aqui é pequeno, então pra falar a verdade a gente conhece toda a japonesada. Né até quando nós fomos fazer aqui, eu mesmo gosto de fazer aí, vai no Keurokai⁹⁰ nós gostamos de levar um por um o convite, cada por cada. (Entrevista realizada com Kyouta em 28.02.2014).

Ah eu, apesar de ter minhas coisas brasileira né, ah eu identifico como sendo mais, mais japonês do que brasileiro. Eu acho que foi mais questão de convivência mesmo né, convivência. É... o meu lado social da coisa né, eu participo lá do social tanto, tanto da minha família né, coisa de aniversário, ou alguma coisa de casamento né, ou de ano, de natal, então a gente tenta procurar juntar a família do lado meu também né. Agora tem também do lado da minha mulher né, então o pessoal vai fazer festa de aniversário, aniversário de casamento, alguma coisa também, vou participar também. (Entrevista realizada com Kido em 28.02.2014).

Ah eu... dou graças a Deus de ser japonês né? (risadas). É mesmo (risadas). Sempre mais contato é com japonês mesmo né, é. Porque a colônia aí é unida né, então a gente vive sempre, tem os eventos, tem as festas, essas coisas, sempre tá juntando né. (Entrevista realizada com Satoru em 30.03.2014).

Nas vivências em Assaí, somente um nissei constitui evocação no sentido da permanência cultural em termos de identidade. Perguntamos ao nissei Sakamoto se praticava alguma religião advinda do Japão. Ele afirma:

Eu só adepto de Tenrikyo. Então é uma religião que originou no Japão, que tem uma característica muito forte da cultura japonesa. Principalmente daquele costume de antigamente, do samurai. Ainda persiste isso (risadas). Bem tradicional (risadas). Tenrikyo. Essa religião ainda ali persiste de uma forte assim traço né da cultura japonesa. (Entrevista realizada com Sakamoto em 13.04.2014).

Dessa forma, podemos concluir a partir dessas narrativas de nissei em Uraí – Assaí, que ainda existem, nestes municípios, fortes traços residuais do passado japonês que contribuem para que a formação identitária dessas pessoas se aproximam mais de um 'ser' japonês. As especificidades das evocações dos nissei Kyouta, Kido e Satoru, por exemplo, indicam que essa constituição identitária se explica pelo maior convívio com nikkeys do que com não-descendentes.

Essa evidência nos mostra, discutindo com Hall (2003), que a construção de

⁹⁰ Evento tradicional japonês.

uma identidade cultural não está relacionada a uma base essencial que persistiria ao longo do tempo, mas sim que está constantemente sendo construída e significada através das relações sociais. Se a sociabilidade dos diversos grupos sociais, segundo este autor, é condição necessária para a formação identitária, a espacialidade também é. Como argumentamos com Massey (1984), o espaço se constrói por meio das relações inter-dependentes, sendo constituído por processos sociais. Se situam, deste modo, também de maneira histórica como referencial para a ação dos indivíduos.

Nesse sentido, se os nissei de Uraí – Assaí se aproximam mais de um sentido de vida do passado japonês, isto tem relação direta com as vivências espaciais que experienciam, criando marcas identitárias representadas por formas simbólicas espaciais. Podemos citar por exemplo, a prática religiosa do *Tenrikyo* desempenhada pelo nissei Sakamoto. Apesar dessa prática, segundo o entrevistado, possuir fortes traços do passado japonês, ainda persiste em Assaí, fornecendo orientação às práticas cotidianas de nikkeys.

Em seguida, sobre a categoria discursiva da 'Relação com as práticas culturais japonesas' (14%), constatamos evocações somente a partir das vivências de nikkeys em Assaí. Nesta espacialidade, nissei, sansei e yonssei evocaram significados importantes às permanências das relações com as práticas culturais japonesas.

Desse modo, questionamos às nissei Natsume e Katara sobre quais práticas culturais japonesas realizavam. Natsume afirma: *“É tradicional assim, é, dança assim, mais com, é, é com sobrina né. É tradicional viu, né, sombrinha e depois, é, leque né essas coisas que nós dança. O tradicional mesmo!”*. (Entrevista realizada com Natsume em 13.04.2014). Katara também pratica a dança japonesa, relatando: *“Bon, bon odori. A dança! A dança, porque pra mim, pra quem nunca dançou, porque eu nunca dancei, é, esses bon odori. Depois que eu vim pra Assaí que eu comecei né, porque o meu era balada (risadas)”*. (Entrevista realizada com Katara em 13.04.2014).

Referente ao mesmo questionamento, o sansei Haruto também menciona a prática da dança japonesa, contudo menciona o elemento do canto japonês: *“Aí lá a gente realiza, tem o concurso de canto e tal entre as seções... bon odori a gente vê*

bastante né aqui em Assaí. Eu gosto bastante, eu gosto de prestigiar né”. (Entrevista realizada com Haruto em 13.04.2014).

O yonssei Kanato, por outro lado, se aproxima de outras práticas do passado japonês, dizendo: *“Então, participando dos grupos de karaokê eu acredito que tenha essa influência japonesa. Mas assim, fora disso ficava só no nihongakko e depois em casa mesmo”. (Entrevista realizada com Kanato em 13.04.2014).*

Podemos observar, segundo as falas de nissei, sansei e yonssei acerca dessas permanências culturais, que estes sujeitos reproduzem, através das suas práticas cotidianas, símbolos residuais culturais trazidos pelas primeiras gerações de japoneses. Estes símbolos, ou melhor, estas formas simbólicas espaciais, se caracterizam principalmente pela dança tradicional japonesa, chamada de *bon odori*, assim como nas práticas do canto japonês, e também do karaokê.

A configuração dessas evidências concluem, acima de tudo, que mesmo que as suas vivências espaciais contemporâneas sejam diferentes das vividas pelos mais antigos, os nissei, sansei e yonssei buscam se orientar por mapas de significado semelhantes. Estes sujeitos, refletindo com Corrêa (2007), reconstroem as formas simbólicas espaciais do passado, pois, de algum modo, avaliam que ainda se tornam relevantes para conduzir suas vidas. Tais relevâncias, refletindo ainda segundo o autor referenciado, produzem elementos no processo de constituição e manutenção de uma identidade, que no caso de nikkeys, se refere à constituir uma identidade mais próxima do sentido de vida japonês, mesmo que em realidade ele não exista como antigamente.

Posto assim, para motivos de fechamento, concluímos que as transformações e permanências de formas simbólicas espaciais, entre os municípios de Londrina – Maringá e Uraí – Assaí, se baseiam, no que denominamos, numa lógica cultural paradoxal de ordem geográfica. A hipótese de que a dinâmica transformativa aconteceria com maior facilidade em municípios maiores e mais urbanizados como Londrina – Maringá, não se certifica. Em Uraí – Assaí, verificamos maiores transformações culturais e menores permanências, e em Londrina – Maringá, observamos menores transformações culturais e maiores permanências.

Em termos específicos, as transformações culturais mais significativas em Uraí – Assaí se referem, principalmente, ao aspecto religioso. Os nikkeys de Uraí –

Assaí, sobretudo os nissei, afrontam as barreiras do passado cultural japonês, pois assumem contextualmente a crença religiosa dominante no Brasil, o catolicismo.

Em outra perspectiva, as permanências culturais mais relevantes em Londrina – Maringá estão relacionadas diretamente com as formas simbólicas espaciais do passado japonês. Estas se referem, principalmente, à manutenção das práticas do beisebol, do canto japonês, e a partir das vivências religiosas nas igrejas nikkeys.

CONCLUSÃO

Concluimos nesta dissertação que as vivências de nikkeys no Norte do Paraná são constituídas simultaneamente entre transformações e permanências equitativas de símbolos residuais culturais. Chamamos esta constituição de uma dinâmica de forças equivalentes, tendo em vista que as transformações e as permanências, de um modo geral, apresentaram uma representatividade semelhante nas evocações desses sujeitos.

Demonstrado como o primeiro nível analítico, as transformações e as permanências de símbolos residuais culturais apresentaram, respectivamente, os valores de 52% e 48%. Apesar de haver uma prevalência ínfima, de transformações sobre permanências, consideramos que esta diferença não é suficiente para afirmar que os nikkeys transformaram com maior força os seus símbolos residuais culturais. Estes são constituídos de maneira equivalente na construção dos mapas de significado dos nikkeys no Norte do Paraná.

Partindo desse resultado geral, defendemos a tese que os nikkeys não estão perfeitamente integrados culturalmente à vida do Paraná, como pressupôs Oguido (1988) cerca de 27 anos atrás, pelo menos no que diz respeito ao nosso recorte investigativo. O que podemos afirmar, com maior certeza, é que os nikkeys estão bem adaptados ao estilo de vida e à convenção social brasileira, compondo e contribuindo à heterogeneidade cultural do país. Contudo, a nível da construção dos seus mapas de significado, ainda evidenciamos orientações voltadas à reprodução de símbolos residuais culturais das gerações antigas.

De outro modo, esta constatação também revela que as metáforas ocidentais, pautadas no eurocentrismo da sociedade hegemônica, sobre uma identidade japonesa fixa, não passam de falácias. São construções de estereótipos para melhor conduzir relações de poder desiguais. Nesse sentido, as concepções teóricas de uma pretensa cultura japonesa essencialista e supra-orgânica, defendidas por Barros (1988), Benedict (1972), Kahn (1970) e Sugimoto (2002), também são desestruturadas no que diz respeito ao nosso recorte. Contudo, quando analisamos pelo segundo nível, nas diferenciações inter-geracional, generificada e espacial, encontramos resultados que divergem da generalidade.

Na diferenciação inter-geracional, constatamos transformações mais

expressivas do que permanências, apresentando valores respectivos de 62% e 27% das evocações de nikkeys. Especificamente, as transformações inter-geracionais de símbolos residuais culturais são preponderantes nas gerações de nissei e sansei, se referindo de maneira hegemônica por um distanciamento das tradições japonesas, sobretudo, nas espacialidades do Brasil, da Casa, de Assaí, de Uraí, de Londrina e Maringá. As permanências inter-geracionais de símbolos residuais culturais, por outro lado, também se mostraram dominantes nas evocações de nissei e sansei, fazendo referência à preservação da cultura japonesa nas vivências específicas da Casa, em Uraí e no Brasil.

Consideramos que a dinâmica processual da variabilidade sócio-cultural de nikkeys, com suas múltiplas trajetórias de vida, possibilitaram modificações nas relações inter-geracionais. Os seus padrões de práticas cotidianas, se anteriormente se relacionavam a um aspecto mais 'tradicional', fazendo alusão aos símbolos culturais trazidos do passado japonês, agora estão em conformação com a vivência relacionada aos recortes de Londrina, Maringá, Uraí e Assaí. Assim, compreendendo que as vivências de nikkeys estão sempre em construção, na dependência da ação performática e contingente, verificamos que as gerações mais antigas possuíam uma relação mais estreita com práticas sociais tradicionalmente associadas ao Japão. As gerações mais jovens, por outro lado, transgridem estes símbolos residuais culturais, se desvinculando desses sistemas de valores e comportamentos.

Sobre a diferenciação generificada, demonstramos que existem mais transformações efetivas do que permanências, visto que estas últimas apresentaram um valor pouco representativo ao grupo. Contabilizaram apenas 3% do total das evocações e por isso não foram colocadas em análise. As transformações generificadas de símbolos residuais culturais de nikkeys foram relevantes com 23% das evocações, valor sete vezes maior que as permanências. Essas comprovações já evidenciam, que a condição espaço-temporal vivida por nikkeys diz respeito a uma transformação contundente das maneiras pelas quais se atribuíam papéis sociais, tanto aos homens quanto às mulheres nikkeys. Especificamente, as transformações generificadas foram dominantes a partir das vivências nas espacialidades da Casa e do Brasil, com valores respectivos de 67% e 33% das evocações, as quais foram representadas, principalmente, pela categoria discursiva

dos papéis de gênero.

A maior relevância na Espacialidade da Casa evidencia que este ambiente de socialização não se refere somente à materialização e fixação de comportamentos e símbolos, mas também como o *locus* da construção performática e interativa de mapas de significado. Existe a subversão da lógica verticalizadora e hierárquica de papéis bem definidos entre homens e mulheres nikkeys. A preponderância em segundo lugar da Espacialidade do Brasil, demonstra que os nikkeys, numa escala nacional, não aceitam mais as normas e convencionalidades impostas em seus modos de agir pelas gerações antigas. Não aceitam a diferenciação generificada de suas práticas cotidianas. Tanto na Espacialidade da Casa quanto no Brasil, atestamos transformações generificadas de símbolos residuais culturais com maior relevância em nissei e sansei. Estes sujeitos não reproduzem condicionamentos culturais essencialistas, segundo uma norma japonesa comunitarista, conforme Barros (1988), e nem fundam suas relações no sistema familiar *koseki* e na ideologia *ie* de Sugimoto (2002).

Sendo assim, nissei e sansei não reproduzem uma linearidade chefiada por uma supremacia masculina patriarcal como se conduzissem suas práticas cotidianas de acordo com as prerrogativas de gênero, primogenitura e geração. Não há, em realidade, uma cultura com poder auto-explicativo que determina a organização e a orientação social desses sujeitos, mas sim símbolos residuais culturais como argumenta Cosgrove (1998). Nissei e sansei constituem mapas de significado que vão além de lógica patriarcalistas, estabelecendo conexões ainda por serem feitas, num devir constante, relacional e dinâmico.

Assim, de modo contrário à dinâmica de transformações e permanências generificadas, as transformações e permanências culturais de nikkeys em Londrina-Maringá e Uraí – Assaí, apresentaram uma dominância significativa de permanências culturais nestes dois agrupamentos. Em Londrina – Maringá, as transformações culturais constituíram somente 21% das evocações, enquanto as permanências apresentaram o valor representativo de 79%. Em Uraí – Assaí, também se configuraram maiores permanências culturais, com 67% das evocações, enquanto as transformações contabilizaram apenas 33%. Entretanto, o fato que nos chamou atenção foi a análise comparativa de um agrupamento para outro, a qual

nos mostrou um resultado inverso do qual tínhamos por hipótese.

Pressupomos, inicialmente, que a dinâmica transformativa da cultura seria maior no agrupamento de Londrina – Maringá, em razão de se constituírem como municípios de médio porte e mais urbanizados, visto que em teoria, seriam mais influenciados por transformações oriundas da expansão do paradigma global nos moldes ocidentais. O que constatamos, na verdade, foi uma lógica cultural paradoxal de ordem geográfica. Isto é, as transformações culturais, conforme observamos logo acima, são maiores no agrupamento de Uraí – Assaí do que em Londrina – Maringá. Logo, as permanências culturais são maiores neste último e menores naquele.

Descobrimos que as transformações culturais mais significativas em Uraí – Assaí, por parte dos nissei, se referiam principalmente, ao aspecto religioso dominante do catolicismo em detrimento da prática budista. Pelo outro agrupamento, as permanências culturais mais relevantes em Londrina – Maringá estavam relacionadas, acima de tudo, pelas formas simbólicas espaciais do passado japonês. Estas faziam referência à manutenção das práticas do beisebol, do canto japonês, e nas vivências a partir das igrejas nikkeys.

Sendo assim, certificamos que os nikkeys caminham preferencialmente na constituição de uma identidade mais brasileira, quando analisamos a dinâmica de suas transformações de símbolos residuais culturais através das relações inter-geracionais e generificadas. Baseando-se nestas relações, os nikkeys subvertem a lógica do mundo mítico conceitual japonês, abrindo um leque de possibilidades nas suas relações sociais performáticas. Contudo, estes sujeitos seguem o caminho contrário quando se deparam com as permanências culturais nos dois agrupamentos de municípios, que se caracterizam por dois espaços descontínuos. Tanto em Londrina – Maringá quanto em Uraí – Assaí, as suas vivências espaciais indicam condições urbanas que facilitam a constituição de uma identidade mais japonesa.

O que concluímos, afinal, é que as vivências espaciais de nikkeys no Norte do Paraná são constituídas por um equilíbrio dinâmico de forças equivalentes, que ocorrem simultaneamente entre transformações e permanências equitativas de símbolos residuais culturais. Porém, se tornam divergentes pela relatividade tipológica, em termos inter-geracionais, generificados e espaciais.

REFERÊNCIAS

ADUM, Sonia Maria Sperandio Lopes. Historiografia Paranaense: Alguns Apontamentos. In: ALEGRO, Regina Célita et. al. **Temas e questões para o ensino de história do Paraná**. Londrina: Eduel, 2013. p. 3-26.

ALMEIDA, Miguel Eugenio; IWASA, Hiroco Luiza Fujii. Kasato Maru (1908): Uma Abordagem Contextualizadora, atendendo ao primeiro princípio da historiografia linguística. **Revista Philologus**, ano 18, n. 54 – Suplemento: Anais da VII Jornada Nacional de Linguística e Filologia da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2012. p. 357 - 369.

ASARI, Alice Yatiyo; TSUKAMOTO, Ruth Youko. Da terra do sol nascente às terras férteis do Paraná: territorialização e organização social de nikkeys. In: **Resistência & integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. p. 210.

ÁVILA, Cibelle Tagawa. **Território e Cultura Japonesa: O Caso de Assaí - PR**. 2012, 137. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual de Londrina, Paraná, 2012.

AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do Estado**. 4ª. ed. São Paulo: Globo, 2008. p. 456.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Presses Universitaires de France, 1977. p. 225.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada: Padrões da Cultura Japonesa**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. 277p.

BARROS, Benedicto Ferri de. **Japão: A Harmonia dos contrários – uma experiência humana singular**. São Paulo: Bisordi, 1988. p. 174.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: a experiência vivida**. 2ª. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1975. p. 500.

BERNARDES, Nilo. Expansão do Povoamento no Norte do Paraná. **Revista Brasileira de Geografia**, v. 14, n. 4, p. 427 - 456, out./dez. 1952.

BERQUE, Augustin. Paisagem Marca, Paisagem Matriz: Elementos da Problemática para Uma Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato Rosendahl, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 84 – 90.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em Torno do Território. In: Corrêa, Roberto Lobato;

ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: Um Século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 196.

BORGES, Carolina de Campos; MAGALHÃES, Andrea Seix Magalhães. Laços intergeracionais no contexto contemporâneo. **Estudos de Psicologia**, 16(2), p. 171 – 177, mai./ago. 2011.

BORIS, Georges Daniel Janja Bloc; CESÍDIO, Mirella de Holanda. Mulher, corpo e subjetividade: uma análise desde o patriarcado à contemporaneidade. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 7, n. 2, set. 2007.

BOSSÉ, Mathias Le. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004, 157-179p.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 235.

CARVALHO, João Alberto Magno de; WONG, Laura L. Rodríguez. O rápido processo de envelhecimento populacional do Brasil: sérios desafios para as políticas públicas. **Revista Brasileira de Estudos de População**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 5-26, jan./jun. 2006.

CASTRO, Iná Elias de. O Problema da Escala. In: CASTRO, Iná Elias de; CORRÊA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia: Conceitos e Temas**. 12 a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. p. 117 – 140.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O Espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 1989. p. 94.

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas Simbólicas e Espaço: Algumas considerações. **GEOgrafia**, ano IX, n. 17, p. 7 – 18. 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato. Carl Sauer e a Escola de Berkeley – Uma Apreciação. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. 146p.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 226.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO,

Iná Elias; CORRÊA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo César da Costa. **Geografia: Conceitos e Temas**. 12 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. p. 352.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Geografia: apresentando uma antologia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 344.

COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: Cultura e Simbolismo nas Paisagens Humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92 – 123.

DEZEM, Rogério. **Matizes do 'amarelo': a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908)**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 312.

DOLL, Johannes. Gerações – Um olhar para o 'Problema das Gerações' de Karl Mannheim. **REVISTA PORTAL de Divulgação**, n. 28. Ano III: p. 43 – 49. Dez. 2012.

DOMINGUES, José M. Gerações, modernidade e subjetividade. **Tempo Social**. USP, São Paulo, 14 (1): p. 67 – 89, maio de 2002.

DUARTE, Alda Cristina. Transformações nas relações de poder na família. **Revista Brasileira de Terapia familiar**, 3 (1), p. 6 – 16, dezembro de 2011.

ENGLAND, Kim. Producing Feminist Geographies: Theories, Methodologies and Research Strategies. In: AITKEN, Stuart; VALENTINE, Gill. **Approaches to Human Geography**. London: SAGE Publications, 2006.

FORQUIN, Jean-Claude. **Relações entre gerações e processos educativos: transmissões e transformações**. (Conferência proferida no Congresso Internacional Co-Educação de Gerações, SESC Vila Mariana São Paulo em 22 de outubro 2003). Disponível em www.sescsp.org.br. Acesso em 19 jan. 2015.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 173.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, vol. I: a vontade de saber**. 13ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRÉDÉRIC, Louis. **O Japão: dicionário e civilização**. São Paulo: Globo, 2008. p. 1457.

GOLDANI, Ana Maria. **Relações intergeracionais e reconstrução do Estado de Bem-Estar. Porque se deve pensar essa relação para o Brasil?** Cap. 7, 2004. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/PopPobreza/GoldaniAnaMariaCapitulo7.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2015.

GOLGHER, André Braz. **Fundamentos da migração.** Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 2004. p. 49.

GOMES, Adriana. **A Miscigenação do Brasil sob o olhar de Gobineau.** 2013. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=162>. Acesso em: 16 jan. 2015.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade.** 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 306.

GOULD, Stephen Jay. **A Falsa Medida do homem.** São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 369.

Governo do Estado do Paraná, 2015. Prefeitura Municipal de Londrina. **Histórico da Cidade.** Disponível em: http://www.londrina.pr.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=5. Acesso em: 21 fev. 2015.

Governo do Estado do Paraná, 2015. Prefeitura Municipal de Maringá. **Histórico do Município.** Disponível em: <http://www2.maringa.pr.gov.br/turismo/?cod=nossa-cidade/2>. Acesso em: 21 fev. 2015.

HAESBAERT, Rogério; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A nova des-ordem mundial.** São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 160.

HALL, Stuart. **Representations: Cultural Representations and Signifying Practices.** Londres: Sage Publications, 1997.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural da Pós-Modernidade.** 10ª. ed.: Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003. p. 97.

HASHIMOTO, Shirlei Lica Ichisato. **A representação dos japoneses nos textos modernistas brasileiros: Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Juó Bananére.** 2012, 362. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

IBGE, 2010. Censo Demográfico de 2010. Instituto Brasileira de Geografia e Estatística. **Dados referentes da população residente, por cor ou raça, segundo**

a situação do domicílio, o sexo e idade, dos municípios de Assaí, Uraí, Maringá e Londrina. Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/>. Acesso em 24 jan. 2013.

IBGE, 2010. Censo Demográfico de 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião.** Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/>. Acesso em 01 fev. 2015.

JACKSON, Peter. **Maps of Meaning: an introduction to cultural geography.** London: Unwoin Hyman, 1989. p. 213.

KAHN, Herman. **Japão Superpotência: O Advento do Superestado Japonês.** São Paulo: Melhoramentos, 1970. p. 262.

KOLLER, Sílvia Helena; NARVAZ, Martha Giudice Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. **Psicologia em Estudo**, vol. 11, n. 3, p. 647 - 654, set/dez. 2006.

KOLLER, Sílvia Helena; NARVAZ, Martha Giudice. Famílias e Patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. **Psicologia e Sociedade**; 18 (1): p. 49 - 55; jan/abr. 2006.

LAQUER, Thomas Walter. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 299.

LEAL, Silvia Domingues. **As Associações de Jovens Nipo-Descendentes de Londrina – PR e A Busca pela Identidade de Nikkei.** 2010, 90. Trabalho de Conclusão de Curso (Departamento de Geociências) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2010.

LEÃO NETO, Valdemir Carneiro. **A Crise da Imigração Japonesa no Brasil, (1930-1934): Contornos Diplomáticos.** Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1989. 360p.

LEE, Everett S. A Theory of Migration. **Demography**, vol. 3, n. 1, p. 47 – 57, 1966.

LÉVY-STRAUSS, Claude. et. al. **Raça e Ciência I.** São Paulo: Perspectiva, 1970. p. 271.

LOIOLA, Rita. **Geração Y.** 2009. Disponível em: <http://revistagalileu.globo.com/Revista/Galileu/0,,EDG87165-7943-219,00 GERACAO+Y.html>. Acesso em: 19 jan. 2015.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 96.

MANHAS, Adriana Capretz Borges da Silva; MANHAS, Max Paulo Guiacheto. Traçado urbano e funcionamento do núcleo colonial Antônio Prado em Ribeirão Preto (SP), 1887. **1º. Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica – Passado Presente nos Velhos Mapas: Conhecimento e Poder**. Paraty – RJ, 10 a 13 de Maio de 2011. p. 18.

MASSEY, Doreen. Introduction: Geography Matters. In: ALLEN, John; MASSEY, Doreen. **Geography Matters**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 216.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p. 312.

MAYOL, Pierre. O Bairro. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. Morar, Cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 37-69.

MCDOWELL, Linda. Spatializing Feminism: Geographic perspectives. In: DUNCAN, Nancy. **BodySpace: destabilizing geographies of gender and sexuality**. London and New York: Routledge, 2005. p. 281.

MIZUMURA, Cristina Miyuki Sato. **Mulher no jornalismo nipo-brasileiro: Discursos, identidades e trajetórias de vida de jornalistas**. 2011, 243. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 350.

MOFA (Ministry of Foreign Affairs of Japan). 2015. **Japan-Brazil Relations (Basic Data)**. Disponível em: <http://www.mofa.go.jp/region/latin/brazil/data.html>. Acesso em 05 fev. 2015.

MÜLLER, Nice Lecocq. Contribuição ao Estudo do Norte do Paraná. **Geografia**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 89 - 118, jan./jun. 2001.

OBERHAUSER, Ann M.; RUBINOFF, Donna; BRES, Karen D.; MAINS, Susan; POPE, Cindy. Geographic Perspective on Woman. In: GAILE, Gary L.; WILLMOTT, Cort J. (Orgs). **Geography in America at the Dawn of the 21st Century**. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 820.

OGUIDO, H. **De Imigrantes a Pioneiros: A Saga dos Japoneses no Paraná**. 2ª

ed. Curitiba: Banestado: O Banco do Paraná, 1988. p. 290.

OLIVEIRA, Adriana Capuano de. **Japoneses no Brasil ou brasileiros no Japão: a trajetória de uma identidade em um contexto migratório.** 1997, p. 198
Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UNICAMP, Campinas, 1997.

ORNAT, Marcio Jose. Sobre espaço e gênero, sexualidade e geografia feminista. In: **Revista Terr@ Plural.** Universidade Estadual de Ponta Grossa. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Ponta Grossa, Ed. UEPG, v. 1, n. 1, jan./jul. 2007.

ORNAT, Marcio Jose. **Território da prostituição e instituição do ser travesti em Ponta Grossa – PR.** 2008, 160. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2008.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, vol. 5, nº 10, p. 200 – 212, 1992.

ROSE, Gillian. **Feminism & Geography. The limits of Geographical Knowledge.** Cambridge: Polity Press, 1993, p. 137 - 143 / 150 - 160.

ROSE, Gillian. Situating knowledges, positionality, reflexivities and other tactics. **Progress in Human Geography**, 21, 3, 1997, p. 305-320.

ROSE, Gillian. Performing Space. In: MASSEY, Doreen; ALLEN, John; SARRE, Phillip. **Human Geography Today.** Cambridge: Polity Press, 1999. p. 247-259.

SÁ, C. P. **A Construção do Objeto de Pesquisa em Representações Sociais.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 110.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 523.

SAKURAI, Célia. **Os japoneses.** 2ª. ed. São Paulo: Contexto, 2013. p. 368.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** 4ª. ed. São Paulo: Cortez, 2002. p. 415.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica.** São Paulo: Hucitec/Edusp, 1978. 284p.

SANTOS, M. **Espaço e Método.** São Paulo, Nobel, 1985. 88p.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCARLATO, Francisco Capuano. População e Urbanização Brasileira. In: ROSS, Jurandyr L. Sanches. **Geografia do Brasil**. 6.ed. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 383 – 463.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica.” **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SILVA, Joseli Maria. As Alianças das Perspectivas Feministas e Cultural para Superar Ausências e Silêncios na Geografia Brasileira. In: MENDONÇA, Fernando; LOWEN-SAHR, Cicilian Luiza; SILVA, Márcia da. **Espaço e Tempo: Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Anpege. Curitiba, 2009. p. 740.

SILVA, Joseli Maria. Fazendo geografias: pluriversalidades sobre gênero e sexualidades. In: SILVA, Joseli Maria. **Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidade**. Ponta Grossa, PR: TODAPALAVRA, 2009. 313p.

SMANIOTTO, Edgar Indalecio. Mitos Culturais: da auto-afirmação de uma identidade nacional ao reconhecimento internacional. **Revista Multidisciplinar da UNIESP - Saber Acadêmico**, n. 5, jun. 2008. p. 70 – 82.

SOJA, Edward William. Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination. In: ALLEN, John; MASSEY, Doreen; SARRE, Philip. **Human Geography Today**. Polity Press. Cambridge, 1999. 329p.

SOJA, Edward William. Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination. In: ALLEN, John; MASSEY, Doreen; SARRE, Philip. **Human Geography Today**. Polity Press. Cambridge, 1999. 329p.

SOUZA, Jessé. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 38, 2000, n. 38, p. 135 - 155.

SOUZA, Michela Mitiko Kato Meneses de. **O Haiku da Comunidade Yuba: Criação, Socialização e Publicação**. 2012, 754. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2012.

SUGIMOTO, Yoshio. **Introduction to Japanese Society**. 2a. ed. New York: Cambridge University Press, 2002. p. 316.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. **Imigrantes no Brasil – Japoneses: a Saga do Povo do Sol Nascente**. Companhia Editora Nacional - Lazuli: São Paulo, 2007. p. 151.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. A comunidade nipônica e a legitimação de estigmas: o japonês caricaturizado. **Revista USP**, São Paulo, n. 79, p. 173 – 182, setembro/novembro 2008.

YAMASHIRO, J. **Japão: Passado e Presente**. 2^a ed. São Paulo: Ibrasa, 1986. p. 301.

ANEXO

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADO

1. Gostaria que você me falasse sobre a história da sua família, desde a saída do Japão até hoje, e a relação da família com a cidade.
2. Quais são as práticas culturais que a sua família realiza, que ainda podem ser chamadas japonesas?
3. Quais são as práticas culturais que a sua família realiza, que não podem ser chamadas de japonesas?
4. Você poderia falar sobre a sua relação com a cultura japonesa?
5. Suas amizades são feitas majoritariamente com japoneses ou brasileiros? Por quê?
6. Como os seus pais/familiares vivenciavam a cultura japonesa e como você vivencia hoje?
7. Quais práticas japonesas ainda se mantêm ao longo das gerações e quais você acha que se perderam?
8. Ao longo das gerações a tendência é que as pessoas vão se distanciando ainda mais das tradições?
9. Você acredita que a tendência para os japoneses e descendentes é a ocidentalização e a predominância de comportamentos/práticas ocidentais?
10. Quais as principais diferenças que você acha que existem entre a cultura japonesa e a cultura brasileira/ocidental?

11. Os mais jovens ainda se sentem motivados para manterem a tradição?
12. Existe uma tendência dos jovens ficarem mais afastados da cultura japonesa pela influência de relações sociais com pessoas da cultura brasileira?
13. O contato mais intenso com a cultura japonesa só acontece na Associação de Japoneses?
14. Quais são os locais onde mais se pratica a cultura japonesa?
15. Quais são os locais onde majoritariamente não se pratica a cultura japonesa?
16. A Associação de Japoneses é um espaço onde você consegue expressar algumas práticas, comportamentos ou atitudes que não consegue em outro lugares?
17. Você se identifica mais com a cultura japonesa ou com a cultura brasileira?
Como você se identifica culturalmente
18. Acredita que a convivência familiar atualmente mudou drasticamente em relação ao que era antigamente? Hoje há mais liberdade de expressão? Observa ainda a dominância patriarcal nas relações?
19. Como você observa a relação do homem e da mulher descendente hoje em dia? A mulher ainda tem um papel mais submisso ao homem? O papel do homem é trabalhar/sustentar a família e o da mulher é ficar em casa cuidado dos filhos?
20. O homem e a mulher descendente possuem as mesmas atribuições? Estão numa relação de igualdade?
21. Já sofreu algum tipo de preconceito por ser descendente de japonês? Ou

fizeram algum tipo de piada que você se sentiu ofendido.

22. Existem locais que você deve se comportar como japonês? Quais locais?
23. Quais locais são indiferentes em relação ao fato de você ser japonês?

AVALIAÇÃO LIVRE

24. O que a cultura japonesa pode contribuir para a sociedade hoje em dia? Em termos de valores/attitudes?
25. Pratica algum tipo de religião advinda do Japão? Ou alguma religião oriental?

PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Tabela 1 – ACEL.

Pseudônimo	Gênero	Idade	Geração	Profissão	Local de Nascimento	Local da Entrevista
Hyoga	Masculino	27 anos	Nissei	Assessor	Londrina - PR	ACEL
Yuu	Feminino	46 anos	Sansei	Comerciante	Assaí -PR	ACEL
Kanade	Feminino	16 anos	Sanssei	Estudante	Londrina - PR	ACEL
Aiolia	Masculino	80 anos	Issei	Agricultor	Takikawa - JP	ACEL
Inori	Feminino	27 anos	Sansei	Vendedora	Recife - PE	ACEL
Sakura	Feminino	18 anos	Sansei	Estudante	Londrina - PR	ACEL
Yui	Feminino	72 anos	Nissei	Imobiliária	Cambé - PR	ACEL
Dohko	Masculino	16 anos	Sansei	Estudante	Arapongas - PR	ACEL
Kanon	Masculino	16 anos	Sansei	Estudante	Japão	ACEL
Kaname	Feminino	15 anos	Sansei	Estudante	Londrina - PR	ACEL

Fonte: Kataoka (2015).

Tabela 2 – ACEMA.

Pseudônimo	Gênero	Idade	Geração	Profissão	Local de Nascimento	Local da Entrevista
Saga	Masculino	78 anos	Nissei	Aposentado	São Joaquim - SP	ACEMA
Bado	Masculino	66 anos	Nissei	Aposentado	Paraguaçu Paulista - SP	ACEMA
Shun	Masculino	36 anos	Sansei	Advogado	Andradina - SP	ACEMA
Aiacos	Masculino	68 anos	Sansei	Aposentado	Bilac – SP	ACEMA
Marin	Feminino	57 anos	Sansei	Professora Universitária	Apucarana – PR	ACEMA
Iori	Feminino	54 anos	Nissei	Bancária	Guaraci – PR	ACEMA
Kaoru	Feminino	22 anos	Sansei	Estudante	Maringá – PR	ACEMA
Pandora	Feminino	46 anos	Sansei	Empresária	Campinas - SP	ACEMA
Kakashi	Masculino	20 anos	Sansei	Estudante	Campinas – SP	ACEMA
Hayami	Feminino	16 anos	Sansei	Estudante	Maringá - PR	ACEMA

Fonte: Kataoka (2015).

Tabela 3 – ACEU.

Pseudônimo	Gênero	Idade	Geração	Profissão	Local de Nascimento	Local da Entrevista
Kyouta	Masculino	62 anos	Nissei	Agricultor	Uraí - PR	ACEU
Kido	Masculino	70 anos	Nissei	Aposentado	Cornélio Procópio - PR	ACEU
Mayaka	Feminino	71 anos	Nissei	Dona de Casa	Bandeirantes - PR	ACEU
Hiro	Masculino	73 anos	Nissei	Aposentado	Uraí – PR	ACEU
Yuiji	Masculino	56 anos	Nissei	Comerciante	Uraí – PR	ACEU
Manami	Feminino	65 anos	Nissei	Dona de Casa	Bilac – SP	ACEU
Satoru	Masculino	85 anos	Nissei	Agricultor	Monte Alto – SP	ACEU
Mikoko	Feminino	78 anos	Nissei	Aposentada	Álvares Machado – SP	ACEU
Ichigo	Masculino	62 anos	Nissei	Agricultor	Uraí – PR	ACEU
Toki	Masculino	68 anos	Nissei	Engenheiro Agrônomo	Uraí – PR	ACEU
Konoe	Feminino	62 anos	Sansei	Comerciante	Congonhas – PR	ACEU
Ogami	Masculino	64 anos	Nissei	Dona de Casa	Pacaembu - SP	ACEU
Kaito	Masculino	27 anos	Sansei	Engenheiro Agrônomo	Assaí - PR	ACEU

Fonte: Kataoka (2015).

Tabela 4 – LACA.

Pseudônimo	Gênero	Idade	Geração	Profissão	Local de Nascimento	Local da Entrevista
Sakamoto	Masculino	69 anos	Nissei	Agricultor	Assaí - PR	LACA
Raito	Masculino	71 anos	Nissei	Agricultor	Assaí - PR	LACA
Senju	Feminino	66 anos	Nissei	Dona de Casa	Uraí - PR	LACA
Natsume	Feminino	72 anos	Nissei	Dona de Casa	Assaí – PR	LACA
Katara	Feminino	50 anos	Nissei	Comércio	Apucarana – PR	LACA
Kanato	Masculino	16 anos	Yonssei	Estudante	Assaí – PR	LACA
Haruto	Masculino	24 anos	Sansei	Agricultor	Assaí – PR	LACA

Kitana	Feminino	31 anos	Sansei	Empresária	Assaí – PR	LACA
Tsunade	Feminino	50 anos	Nissei	Psicóloga	Assaí - PR	LACA
Hinata	Feminino	23 anos	Sansei	Estudante	Assaí - PR	LACA

Fonte: Kataoka (2015).